از دیروز تا امروز

دکتر سید جعفر شهیدی

مجموعه مقاله‌ها و سفرنامه‌ها

نشر قطره

نشر قطره

نشر قطره

سلسله انتشارات

نشر قطره ـ ۸۰

هنر و ادبیات ایران ـ ۱۴

نشر قطره

بسم الله الرحمن الرحیم

از دیروز تا امروز

«مجموعهٔ مقاله‌ها»

دکتر سیّد جعفر شهیدی

تهران، ۱۳۷۲

برگهٔ فهرستنویسی پیش از انتشار

شهیدی، جعفر، ۱۲۹۶ -
از دیروز تا امروز؛ مجموعه مقالات / سیدجعفر شهیدی .ـ تهران: نشر قطره، ۱۳۷۲.
[۱۴]، ۸۴۲ ص. .ـ (سلسله انتشارات نشر قطره؛ ۸۰؛ هنر و ادبیات ایران؛ ۱۴)
۱. اسلام ـ تاریخ ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. فرهنگ اسلامی ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. فارسی ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۴. ادبیات فارسی ـ قرن ۱۴ ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۵. ادبیات عرب ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۶. سفرنامه‌ها. الف. عنوان.
۹ش / PIR۴۲۸۱ ۸الف۴ / ۶۲

نشر قطره

از دیروز تا امروز
دکتر سیّد جعفر شهیدی
طرح جلد: ابراهیم حقیقی
چاپ: دیبا
چاپ اول: ۱۳۷۲
تیراژ: ۳۳۰۰

نشر قطره
تلفن دفتر مرکزی: ۸۰۱۰۸۶۷-۸۰۰۴۶۷۲ صندوق پستی ۳۴۴-۱۴۴۷۵
تلفن دفتر فروش: ۶۴۶۰۵۹۷-۶۴۶۶۳۹۴ صندوق پستی ۳۸۳-۱۳۱۴۵
Printed in The Islamic Republic of Iran

از روزگار رفته حکایت

سال پیش که نهج‌البلاغه با ترجمهٔ استاد دکتر شهیدی را خواندم، آموختم و دیگربار دانستم چه زبان پرمغز و نغزی را می‌شود در جان مزه کرد. از پیشنهادهای ظریف و گاه شگفتبار و بسیار زیبایی که به کار آورده‌اند و بر ساخته‌های ویژه و نغزشان شادمانگی و سرور را در جان چنان حس کردم که به قاف رسیدم و در جشنوارهٔ فارسی‌نویسی آذین بسته به واژه‌های درخشان دکتر شهیدی شرکت جستم.

دکتر شهیدی بسیار کتابها نوشته و بسیار سفرها رفته. آنچنان که از نام کتاب از دیروز تا امروز برمی‌آید، می‌باید جایی نوشته‌های پراکندهٔ ایشان فراهم می‌آمد تا به نظرم گونه‌ای خود زندگینامه رقم زده شود، آسان نبود این ساده ـ آه از وسواس و هیهات تا دل استاد نرم شد ـ باری، رضا دادند و به کوششی سخت چاپ کتاب تا آنجاکه در دست ما بود به دقت میسر شد.

درخت تناور اندیشه اکنون تناور است و چنین سایه‌گستر **دیروز** سایه‌ای داشت فرد و **امروز** می‌توان در آرامسایه‌روشنهایش قرارگرفت و سرخوشی یافت.

محتوا و محتوی نوشته‌ها به‌ترتیب تاریخ یا به ضرورتِ عنوان و حوزهٔ خود ژرفا و معنا و متانتِ بایسته‌ای دارند. مخفی نماند که گاه با خواندن برخی از مقاله‌ها معنای شاگردی بی‌واسطه را می‌فهمیدم. اینچنین است که بس بارها در چنین حال و حالتی با خواندن مقاله یا نوشتهٔ فرزانه‌ای دیگر قرار گرفته‌ام.

نیکویی از دیروز تا امروز در زخم و زخمه است، نهش و نوش، کارنامهٔ کارآزمودگی و چیره‌دست استادی. چه زیبا که مقاله‌های دیروز همه به همان صورت نگارش بی‌ویرایش آمده‌اند و منحنی رو به فرازِ تپش و کرانهٔ بالیدن در پخته سالی را مرز - نمایی هست.

دوام عمر چنین مردانی دراز باد تا شعور به جانب کمال و ملکوت اعلی سیر کند.

هرمز ریاحی، اسفند ۷۱

سال گذشته به پیشنهاد جناب هرمز ریاحی، اجازهٔ چاپ چنین کتابی را از پدرم درخواستم. مقاله‌ها از اینجا و آنجا گرد آمد و به همت آقای علی کاتبی برای حروفچینی آماده شد. پس از آن نیز جناب ریاحی همه را از آغاز تا پایان دوباره و سه‌باره با دقت و وسواس خاص خود خواندند و لغزشهای بنده و حروفچینی را یادآور شدند.

همهٔ مقاله‌ها پیش از این نیز چاپ شده است اما پراکنده و در طول سی‌وپنج سال. از اینرو چاپ یکجا و دوبارهٔ آنها برای بسیاری خالی از فایدت نخواهد بود. در کتاب حاضر مقاله‌ها در سه بخشِ تاریخ و فرهنگ اسلامی، زبان و ادبیات (فارسی و عربی) و سفرنامه تنظیم شده است، نیز جای و سال نخستین چاپ هر مقاله در پایان همان مقاله آورده شده.

و از سخن بنده این دو اشاره برجا ماند: نخست دگرگونی شیوهٔ نگارش مقاله‌ها از دیروزِ ۱۳۳۶ تا امروزِ ۱۳۷۱. و علاقهٔ روزافزون نویسنده به فارسی‌نویسی در زبان فارسی. دیگر صمیمیت و نگاه جستجوگرِ نویسندهٔ مسافر در رویارویی واقعیت امروز با نوشته‌ها، خوانده‌ها و یادهای دیروز: داستانِ ابن‌فرناس و هواپیمای چهارموتورهٔ عراقی در «چند هفته در کشور اردن»، یاد دوران طلبگی «در دیار آشنایان» یا بازگویی خوانده‌های دوران کودکی به‌ویژه نقل افسانه‌هایی چون گلیم گوشان و سگساران «در شهر نقش‌آفرینان». این اشاره‌های کوتاه به قصه‌ها و افسانه‌ها گسترهٔ فرهنگ شفاهی و اعتقادات عامه را بر خواننده آشکار می‌سازد.

آنچه را که قصه و افسانه می‌پنداریم چه بسا بیش از صدها سند جدی ما را به تأمل در دیروزها و امروز سرزمینمان برانگیزد.

شکوفه شهیدی، اسفند ۱۳۷۱

بسم الله و له الحمد

این نوشته‌ها یک بار چاپ شده است و آنان که علاقه‌مند بدان بوده‌اند

آن را خوانده‌اند نمی‌خواستم یکبار دیگر به چاپ برسد، لیکن

«لا رأی لمن لا یطاع» سید جعفر شهیدی

فهرست

بخش اول:

تاریخ و فرهنگ اسلامی

بخش سوم:

سفرنامه‌ها

بخش اول

تاریخ و فرهنگ اسلامی

وَلَقَد ضَرَبْنا لِلنّاسِ فی هذا القُرآن مِنْ کلِّ مِثلٍ لَعَلَّهُم
یَتَذَکَّرون. قرآناً عربیّاً غَیرَ ذی عِوَجٍ لَعَلَّهُم یتَّقون[۱]

زمر: ۲۸،۲۷

تفسیر، تفسیر به رأی، تاریخ و حدود استفاده از آن

قرآن کریم کتاب دینی و آسمانی مسلمانان به لغت قریش که تیره‌ای از مضر است، بر پیغمبر اسلام نازل گردید. مطالعهٔ ادبیات عصر جاهلی، شعر یا فقره‌های کوتاه مشتمل بر مثل و حکمت ـ هرچند مقدار آن اندك است ـ نشان می‌دهد که لغت این قبیله در چنان عصر، از جنبهٔ ادبی، لغتی پیش‌رفته بوده است تا آنجا که توانست کلام خدا را در بر گیرد و معانی حقیقی و مجازی، محکم و متشابه، صریح و ظاهر آن را در عبارتی که نمونهٔ اعلای بلاغت است بیان کند.

این کتاب آسمانی، چنانکه در جای‌جای آن آمده است، روشنیِ راه،[۲] راهنمای پرهیزگاران،[۳] راهنمای مردم،[۴] شفا و رحمت مؤمنان،[۵] و مربی انسان است؛ تربیتی که او را به مرحلهٔ کمال اخلاقی برساند.

غرض از مجموع این تعلیمها که با عبارت صریح و استعاره، کنایه و مثل، و تذکار داستان ملتهای گذشته، در سوره‌های قرآن گنجانیده شده است این است که انسان را از تیرگی جهل به روشنایی علم بَرَد، و از مرحلهٔ حیوانی به عالم انسانی ترقی دهد و از خودپرستی برهاند و به یکتاپرستی بکشاند. کتابی است که حکم خدا را در آنچه فرد یا اجتماع بدان نیازمند است، از عبادات و معاملات گرفته تا حدود و دیات به اجمال یا

۱. و همانا در این قرآن برای مردم هر گونه مثلی آوردیم، شاید آنان یاد آور شوند: قرآنی عربی، بی‌هیچ کجی، شاید آنان بپرهیزند.
۲. مائده: ۱۷
۳. بقره: ۲
۴. آل‌عمران: ۴
۵. اسراء: ۸۲

تفصیل متضمن است. بالاتر از همه الفاظ قرآن که این تعلیمها، مثلها، داستانها و احکام را بیان می دارد، در قالب عبارتهایی مرکب از بیست و هشت حرف هجایی ریخته شده، ترکیبی چنان بدیع که بلیغترین عربی گویان توانایی گفتن سوره‌ای همانند آن را نداشته‌اند و ندارند.[6]

جنس ترکیب، مرحلهٔ اعجاز قرآن است که با همهٔ پیشرفت علم بلاغت در شعر و نثر عربی، تا آن روز سابقه نداشت و پس از آن نیز کسی با آن برابری نکرد. ترکیبی آسمانی که عرب نیز گواهی داد انسان عادی بر گفتن کلامی چنین، توانا نیست. اما چون در آغاز دیدهٔ حقیقت بین او بسته بود، نزول قرآن را سحر و آورندهٔ آن را ساحر خواند.[7] نه تنها صورت و ترکیب این کلمات معجزه است، معنی آن اثر نیز معجزهٔ دیگری است. این گفتار آسمانی گاه چنان کارگر می‌افتاد که شنیدن چند آیه دلِ سخت ترین دشمنان اسلام و محمد (ص) را نرم می ساخت و او را در صف مسلمانان می آورد و چنان شیفتهٔ این دین می گردانید که از مدافعان سرسخت اسلام و مسلمانی می گشت. اما با همهٔ فصاحت و بلاغت قرآن و با همهٔ توانایی قریش بر فن عربیت، چنان نبود که فهم همهٔ معانی قرآن برای عموم مردم آسان باشد. گاه آیه یا سوره داستانی یا نکته‌ای را متضمن بود که مسلمانان حقیقت آن را از ظاهر لفظ درنمی‌یافتند و در فهم آن درمی‌ماندند؛ ناچار به رسول اکرم که آورندهٔ قرآن بود، رجوع می کردند تا مشکل آنان را بگشاید. قرآن نیز این حقیقت را بیان می کند: «منه آیات محکمات هن امّ‌الکتابِ و اخر متشابهات.»[8] قرآن جز معنی ظاهری معنی و بلکه معنیهایی باطنی دارد که تنها آشنایان به علم قرآن می توانند آن معنی را از آیه استنباط کنند. «ولوردّوه الی الرسول و الی اولی‌الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم.»[9]

در چنین موردها بود که یاران پیغمبر آنچه را در فهم آن درمانده بودند از وی می پرسیدند. هنگامی که این آیه نازل گشت «الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم

۶. بقره: ۲۳ و یونس: ۳۸ ۷. مدّثر: ۲۴

۸. بعض آیه های قرآن محکمات است. این آیه‌ها ام‌الکتاب می باشد و بعضی دیگر متشابهات است (آل‌عمران: ۷)

۹. و اگر بازمی گردانیدند آن را به پیغمبر و به خداوندان امر، از ایشان آنانکه استنباط معنی می کنند آن را درمی‌یابند (نساء: ۸۳).

اولئك لهم الامن و هم مهتدون.»[10]

اصحاب پیغمبر گفتند: کدام یك از ما ستم نکرده‌ایم؟ آنجا بود که این آیه معنی ظلم را روشن کرد که «ان الشرك لظلم عظیم.»[11] آن ستمی که ایمان را نابود می‌سازد شرك به خداست. تنها این آیه نیست که صحابه در فهم ظاهر آن درماندند، هرگاه کسی تتبع کند نظیر چنین پرسشها را فراوان خواهد یافت، و برای همین بود که در عصر رسول (ص) دسته‌ای از صحابه در فهم معنی قرآن و کشف مشکلات آن ممتاز گشتند که از جملهٔ آنان عبدالله پسر عباس است. این دسته از صحابه مفسران لقب یافتند و آنچه دربارهٔ روشن ساختن معنی آیات قرآن می گفتند تفسیر نام گرفت.

تفسیر چیست؟

لغت نویسان عرب دربارهٔ مبدا اشتقاق این کلمه با یکدیگر اختلاف دارند؛ بعضی تفسیر را از ریشهٔ «فسر» می‌دانند و گروهی گویند اصل آن «سفر» است که مقلوب گردیده است. سفر به معنی زدوده شدن ابر از آسمان، و روشن شدن صبح است. و آنان که تفسیر را مشتق از این کلمه می‌دانند، گویند: چون مفسر معنی مبهم را روشن می‌سازد و حقیقت را بیان می کند، چنان است که پرده از معنی برداشته است.

اما جوهری که از قدیمی ترین لغویان است، گوید: «تفسیر از فسر مشتق شده و فسر به معنی بیان است؛ چنانکه استفسار پرسیدن و طلب بیان حقیقت است.» و گوید: «تفسره (شیشه ای که پزشك در آن می نگرد تا از ادرار بیمار مرض او را دریابد) از همین ماده است.»[12]

ابن درید گوید: «تفسیر از تفسره است، و تفسره آب بیمار باشد که بر طبیب عرضه کنند تا در آن نگرد و دستور دهد.»[13] و گروهی دیگر گفته‌اند: «تفسیر و تأویل به یك معنی است»،[14] ولی بیشتر مفسران این نظر را نمی‌پذیرند.

نیشابوری گوید: «در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که فرق بین تفسیر و تأویل را نمی‌دانند.»[15]

راغب که کتابی در مفردات قرآن نوشته است، نویسد: «فسر اظهار معنی معقول

۱۰. انعام: ۸۲ ۱۱. لقمان: ۱۳ ۱۲. صحاح، ذیل «فسر» ۱۳. مقدمهٔ تفسیر ابوالفتوح، فصل هشتم

۱۴. دربارهٔ تأویل و معنی آن بعداً بحث خواهد شد. ۱۵. الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۹

است و شیشهٔ بول را به همین جهت تفسره گویند، و تفسیر مبالغه در فسر است و گاه تفسیر را به جای تأویل آرند؛ چنانکه تفسیر خواب و تأویل خواب گویند.»[۱۶] ابومسلم اصفهانی گوید: «تفسیر در عرف علما کشف معانی قرآن و بیان مراد است؛ خواه به جهت لفظ مشکل یا غیر آن و خواه به جهت معنی ظاهر یا غیر آن باشد.» تفسیر گاه به خاطر غرابت لفظ است؛ چون کلمهٔ بحیره، سائبه، وصیله و خواه به خاطر ایجاز لفظ چون: «اقیموا الصلاة و آتوا الزکاة» و خواه به خاطر آن است که آیه قصه‌ای را دربردارد که بدون دانستن آن قصه، معنی آیه روشن نمی‌شود؛ چون «انما النَّسیٔ زیادة فی الکفر».[۱۷]

ابوطالب ثعلبی گوید: «تفسیر بیان وضع لفظ است؛ حقیقت باشد یا مجاز؛ چون تفسیر صراط به راه و صیب به باران. تفسیر اخبار از دلیل مقصود است چنانکه در آیهٔ ربك لبالمرصاد[۱۸]، تفسیر آن است که مرصاد «مفعال» از رصد است و رصد مراقبت بود. و گروهی گفته‌اند آنچه در کتاب خدا مبین و در سنت معین است تفسیر است؛ چه معنی آن ظاهر و واضح است و کسی در آن حق اجتهاد ندارد.»[۱۹] طبرسی، مفسر معروف قرن ششم، نویسد: «تفسیر کشف مقصود از لفظ مشکل و بیان مقصود است.»[۲۰]

اکنون که نظر این لغویان و مفسران بزرگ را به اجمال نوشتم، باید گفت که نفسر از کلماتی است که ریشهٔ آن از زبان بیگانه داخل زبان عربی گردیده است و به اصطلاح «دخیل» است. آنچه درست‌تر به نظر می‌رسد این است که اصل کلمه از «فسر» است که در سریانی جریان معنی می‌دهد و همین ماده است که بعداً صورتی از آن در اصطلاح پزشکان به لفظ «تفسره» به کار رفته است.[۲۱] اما چنانکه دیدیم، معنی کلمه در لغت عربی تغییر یافته و معادل وضوح، روشنی یا واضح ساختن و روشن نمودن به کار رفته است.

تفسیر در اصطلاح

معنی تفسیر در اصطلاح مفسران، روشن ساختن معانی مبهم و مشکل الفاظی است که

۱۶. مفردات، ذیل «فسر»　۱۷. توبه: ۳۷　۱۸. فجر: ۱۴　۱۹. الاتقان، ج ۲، ص ۷۹
۲۰. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۳　۲۱. جفری، لغات دخیل قرآن، ص ۹۲

در آیات یا کلمات قرآن کریم به کار رفته و همهٔ آشنایان به لغت عرب از ظاهر لفظ بر فهم آن توانایی ندارند. مفسران تفسیر را بدین معانی به کار برده‌اند:

۱. اظهار رأی مفسر در معنی کلمه یا آیه‌ای از قرآن با قطع و یقین. مسلم است که چنین اظهارنظر باید مستند به اجماع یا روایات متواتر مفید قطع باشد.

۲. معادل لفظ ترجمه، یعنی نقل کلام از عربی به زبانی دیگر. و آنچه بخاری به لفظ تفسیر نوشته است گویا مقصود او همین ترجمه باشد. وی به اسناد خود از ابوهریره آرد که: «اهل کتاب تورات می‌خواندند، سپس آن را برای مسلمانان به عربی تفسیر می‌کردند. رسول فرمود به آنان را تصدیق کنید و نه تکذیب نمایید، بگویید به خدا و آنچه فرستاده است ایمان دارم.»[۲۲]

۳. آنچه در زمانهای متأخر تا عصر ما تفسیر نام یافته، و آن بیان معنیهای متعددی است که از ظاهر آیه احتمال آن می‌رود و سپس ترجیح یکی از معانی بر دیگری؛ و چون این صورت تفسیر معادل تأویل خواهد بود، بنابراین تأویل نیز باید معنی شود.

تأویل

در لغت آشکار کردن و روشن ساختن چیزی است که می توان بدان رجوع کرد.[۲۳] راغب گوید:[۲۴] تأویل و تفسیر را گاه به جای یکدیگر به کار برند و در معنی تأویل گوید: مشتق از اول است به معنی بازگشت به اصل، و مؤول (بازگشتگاه) به همین معنی است. و تأویل بازگرداندن چیزی است به معنی که از آن مقصود بود، خواه علمی باشد و خواه فعلی؛ علمی چون «ومایعلم تأویله الاالله والراسخون فی العلم»[۲۵] و در فعل چون «هل ینظرون الا تأویله یوم یأتی تأویله»[۲۶] یعنی آنچه مقصود را بیان کند و در معنی آیهٔ «ذلك خیر و احسن تأویلا».[۲۷] گفته‌اند یعنی نیکوترین معنی و ترجمه، و گفته‌اند بهترین ثواب در آخرت.[۲۸]

زمخشری گوید: «تأویل برگرداندن لفظی است که دارای معانی گوناگون باشد به معنی خاصی به موجب دلیل.»[۲۹] اصفهانی گوید: «تأویل گاه عام است و گاه خاص،

۲۲. بخاری، کتاب تفسیر، سورهٔ ۲، ذیل آیهٔ «قولوا آمنا»　۲۳. صحاح، ذیل «فسر»
۲۴. مفردات　۲۵. آل‌عمران: ۷　۲۶. اعراف: ۵۳　۲۷. نساء: ۵۸
۲۸. مفردات، ذیل «اول»　۲۹. الاتقان، ج ۲، ص ۷۹ و نیز رجوع شود به مقدمهٔ کتاب

چون کلمهٔ کفر که گاه در مطلق انکار استعمال شده است و گاه در انکار خدا و در این صورت تأویل بین معنیهای مختلف مشترك است.»[۳۰]

ابوطالب ثعلبی گوید: «تأویل از اول مشتق است و اول بازگشت به عاقبت کار است و فرق تأویل و تفسیر این است که تأوبل اخبار از حقیقت مراد و تفسیر اخبار از دلیل مراد است.»

گروهی دیگر گفته‌اند: تأویل معنی است که علمای ماهر در علم از کلام استنباط کنند و طبرسی گوید: «تأویل بازگرداندن یکی از دو معنی محتمل است بدانچه ظاهر لفظ با آن مطابق باشد.»[۳۱]

استنباط

معنی لغوی این کلمه به آب رسیدن چاه یا آب بر آوردن از چاه است[۳۲]، و در اصطلاح مفسران کشف معنی باطنی کلمات قرآن است از روی فهم و اجتهاد. آنچنانکه چاه‌کن از روی آثار و علامت زمین را می‌کند تا به آب برسد، مفسر نیز از روی علامتهای ظاهری معنی باطنی را از آیه درمی‌یابد.

نیاز مسلمانان به تفسیر قرآن

اکنون که معنی سه کلمه: تفسیر، تأویل و استنباط به اختصار بیان گردید، باید دید که چرا مسلمانان به تفسیر قرآن نیازمندند.

چنانکه گفتیم، قرآن کتاب دینی مسلمانان است، کتابی است که از روز نازل شدن بر پیغمبر تا آنگاه که جهان باقی است مرجع مسلمانان، یعنی عالی‌ترین مرجع و داور این ملت است. مسلمانان باید حکم این جهان و آن جهان را از آیات این کتاب دریابند (مافرطنا فی‌الکتاب من شیْ).[۳۳]

پیغمبر فرموده است: پس از من فتنه‌ها خواهد بود. گفتند از آن فتنه‌ها چگونه بیرون آییم؟ فرمود: «کتاب خدا که در آن خبر پیش از شما و پس از شماست و داور

۳۰. الاتقان، ج ۲، ص ۷۹ ۳۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۳

۳۲. بیهقی، تاج‌المصادر؛ جرجانی، تعریفات ۳۳. فروگذار نکردیم در قرآن چیزی را (انعام: ۳۸)

میان شماست.»[۳۴] و نیز فرمود: کسی که علم می‌خواهد، به قرآن رجوع کند که خبر اولین و آخرین در آن است.»

چنانکه دیدیم، فهم همهٔ معانی قرآن برای همهٔ مسلمانان حتی برای آنان که در صحبت پیغمبر بودند آسان نبوده و نیست. مسلمانان صدر اسلام گاهگاه که معنی آیه را درنمی‌یافتند یا در فهم آن دچار اشکال می‌شدند، نزد پیغمبر می‌آمدند و او با تفسیر آیه، آن مشکل را برطرف می‌فرمود.

برای همین است که از همان روزگار گروهی از صحابه به‌تفسیر آیات قرآن همت گماشتند و دقایق و رموز آن را آشکار ساختند. سپس در عصر تابعین و عصر اموی و عباسی، علم تفسیر رونقی بسزا یافت و تفسیرهای گوناگون که هر یك جنبه‌ای از معانی و ترکیب و بلاغت و رموز و اشاره‌ای قرآن را روشن می‌کرد، به عربی و فارسی نوشته شد. مدرسه‌های دینی و حوزه‌های علمی مفسران بزرگی تربیت کرد که نمونهٔ آثار آن مفسران تا عصر ما نیز باقی است، و به‌خواست خدا برای ابد باقی خواهد ماند.

پس اگر اصحاب پیغمبر در فهم معنی قرآن درمانند و به مفسران رجوع کنند، تکلیف تابعان و پس از تابعان و دیگر مسلمانان چه خواهد بود؟ مسلمانان معتقدند سعادت واقعی انسان هنگامی تأمین می‌شود که کلام خدا بر اجتماع آنان حکومت کند و قرآن داور مسلمانان باشد. از تاریخ نزول قرآن تا امروز بیش از چهارده قرن می‌گذرد. در این مدت دراز، هر روز مشکلی برای اجتماع اسلام پدید آمده و می‌آید و علمای مسلمانان باید با مراجعه به قرآن و احادیث که مبین قرآن است، برای برطرف ساختن آن مشکل چاره‌ای بیندیشند. ما می‌دانیم نمونهٔ بعض این مشکلات در عصر پیغمبر و اصحاب او نبوده است. بنابراین، در شریعت حکم صریحی برای آن یافت نمی‌شود. پس فقهای اسلام چاره‌ای جز تفسیر و به عبارت دیگر، استنباط حکم آن مشکل از قرآن کریم ندارند. اما در این باره چه کسی و تا چه اندازه حق دخالت دارد؟

حدود استفاده از تفسیر و تأویل

اکنون که معنی تفسیر و تأویل را دانستیم و نیاز مسلمانان به علم تفسیر مسلم شد، باید دید مفسر کیست و تا چه حد در استفاده از این علم مجاز است.

۳۴. الاتقان، ج ۲، ص ۱۲

نخست باید گفت که تفسیر یا تأویل یا استنباط در صلاحیت هر کس نیست، هرچند از عربیت کامل هم برخوردار باشد. فهم معنی قرآن گذشته از توانا بودن بر عربیت و آشنایی به علوم ادبی چون صرف و نحو، معانی، بیان، لغت نیازمند آشنایی به اخبار پیغمبر و اهل بیت است؛ زیرا آنان در موارد مختلف و بر حسب احتیاج پرسندگان، بسیاری از مشکلات قرآن را گشوده و معانی غامض آن را بیان داشته‌اند. علاوه بر داشتن ابن معلومات، مفسر باید در قرآن و علم تفسیر ممارست کامل و ممتد داشته باشد؛ ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه بشناسد. زیرا گاه چنان است که آیه‌ای مشکلِ آیهٔ دیگر را می گشاید.[۳۵] با فقه اسلامی ـ عبادات، معاملات، دیات ـ آشنا باشد؛ زیرا فقهای مسلمان بسیاری از مشکلات قرآن را ضمن بحث در این ابواب حل کرده‌اند.

مفسری که این مقدمات را فراهم کرده باشد، اگر بخواهد به تفسیر قرآن بپردازد، دو راه پیش روی او خواهد بود:

۱. تفسیر به مأثور یعنی تفسیر آیه‌های قرآن از روی گفتهٔ مفسران یا با استفاده از اخبار پیغمر و ائمه علیهم‌السلام.

۲. تفسیر به رأی، یعنی مفسر آیه‌ای را بر طبق عقیده و استنباط خود تفسیر کند.

در مورد تفسیر به مأثور نیز بین مفسران خلاف است که آیا مفسر باید بدانچه می گوید یقین داشته باشد یا نه؟ بعضی مفسران گفته‌اند: «تفسیر قرآن در صورتی جائز است که مفسر آن را از شخص پیغمبر شنیده باشد.»[۳۶] چه قرآن می گوید: «فان تنازعتم فی شیٔ فردَوه الی اللّه والرسول.»[۳۷] و همچنین در حدیث است که پیغمبر قرآن را جز با وحی جبرئیل تفسیر نمی کرد.[۳۸]

بدیهی است، در چنین صورت، نظری که مفسر در تفسیر آیه می‌دهد قطعی است. اما باید دانست که قطع و یقین در تفسیر آیات قرآن جز برای آنانکه معاصر پیغمبر بوده‌اند محال یا لااقل متعذر است. اخباری که مدار فتوای علما و مفسران بر آن است هیچیك قطعی الصدور و قطعی الدلاله نیست؛ یعنی هیچ فقیه یا مفسر نمی تواند یقین داشته باشد که این خبر را پیغمبر یا امام فرموده است؛ مگر در خبر متواتر که آن

۳۵. چنانکه در معنی شریك دیدیم. ۳۶. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۳ ۳۷. نساء: ۵۹

۳۸. تبیان، ج ۱، ص ۳ و نیز رجوع کنید: الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۳

هم بسیار اندك خواهد بود، و نیز نمی تواند نقش کند که آنچه از ظاهر لفظ درمی یابد همان مقصود شرع است؛ و این بحث در علم اصول فقه روشن شده است.

و اینکه ماتریدی گوید: تفسیر، قطع بر مراد از لفظ یا شهادت بر خداست که مراد او از این لفظ چنین است، و اگر جز این باشد تفسیر به‌رای است،[۳۹] جز برای آنان که معاصر پیغمبر بوده‌اند مقدور نیست.

قرطبی گوید: اینکه گویند تفسیر باید موقوف بر سماع از پیغمبر باشد درست نیست؛ زیرا می دانیم صحابهٔ پیغمبر قرآن می خواندند و در تفسیر آن نظرهای گوناگون دارند و چنین نیست که همهٔ آنچه را در تفسیر آیه گفته‌اند از پیغمبر شنیده باشند.

پیغمبر دربارهٔ ابن‌عباس دعا کرد که: «خدایا فهم دین و علم تأویل بدو بیاموز!» اگر تأویل چون تنزیل نیازمند شنیدن از پیغمبر باشد، پس فایدهٔ این تخصیص چیست؟[۴۰] بنابراین، آنجا که مفسر معنی آیه را از گفتهٔ صحابهٔ پیغمبر یا تابعین یا مفسران پیشین نقل می کند، نیازی بدان نیست که یقین کند پیغمبر یا امام چنین گفته‌اند؛ چه گفتیم چنین قطعی برای او حاصل نخواهد شد، بلکه ظن اطمینانی وی کافی خواهد بود.

تفسیر به رأی

اما اگر مفسری برای فهم آیه مستندی از روایت یا گفتهٔ پیغمبر یا امامان علیهم‌السلام یا مفسران پیشین یا اجماع آنان نداشت، در این صورت تکلیف او چه خواهد بود؟ آیا می تواند قرآن را به رأی خود تفسیر کند یانه؟ در حدیث آمده است که هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند، به رأی خود نشیمنگاهی در آتش دوزخ آماده ساخته است. مفسران باتوجه به این حدیث و نظایر آن، درمانده‌اند که تفسیر به رأی که از آن نهی شده است چیست و اصولاً رأی یعنی چه؟

راغب گوید: «رأی اعتقادی است بر چیزی از روی ظن یرونهم مثلیهم رأی‌العین،[۴۱] یعنی آنچنان ظن می برند.»[۴۲] و جوهری در معنی رأی گوید: واضح است(؟)

۳۹. الاتقان، ج ۱، ص ۱۷۹؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ذیل کلمهٔ «تفسیر»

۴۰. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۳   ۴۱. آل‌عمران: ۱۳   ۴۲. مفردات

قرطبی گوید: «تفسیر به‌رأی که از آن نهی شده است به یکی از دو صورت خواهد بود:

یکی آنکه مفسر بکوشد تا آیه‌ای را به میل و هوای نفس خود تفسیر کند، که اگر آن میل و هوی نبود این معنی از قرآن به خاطر او نمی‌رسد.

۲. به صرف آشنایی با عربیت و بدون آنکه به نقل و سماع و آنچه به غریب قرآن و الفاظ مبهم و اختصار و حذف اضمار و تقدم و تأخر مربوط است توجهی داشته باشد، آیه راتفسیر نماید.[۴۳] قرطبی بعد از نقل حدیث ابن‌عباس: «هر کس به رأی خود در قرآن چیزی بگوید برای خود نشیمنگاهی در دوزخ آماده ساخته» گوید: ابوبکر محمدبن قاسم‌بن بشاربن محمد اخباری، نحوی لغوی، در کتاب رد، حدیث ابن‌عباس را به دو صورت معنی کرده است:

یکی آنکه کسی در مشکل قرآن نظری دهد که صحابه و تابعین چنان نظری نداده باشند؛ و دیگر که بهترین معنی است این که کسی قرآن را به صورتی تفسیر کند که می‌داند تفسیر او باطل است. و در توجیه حدیث جندب: کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند و رأی او راست باشد خطا کرده است، گوید: معنی آن این است که کسی قرآن را به هوای نفس خود تفسیر کند و ابن‌عطیه در این باره گوید: یعنی از کسی چیزی از قرآن بپرسند و او بدون آنکه بنگرد علمای پیشین در این باره چه گفته‌اند و بدون اینکه به قوانین علم نحو و اصول آشنا باشد، نظر دهد.[۴۴]

شیخ طوسی، رئیس طایفهٔ شیعه در قرن پنجم، گوید: «جماعتی از تابعین و فقهای مدینه چون سعیدبن مسیب و عبیده سلمانی و نافع و محمدبن قاسم و سالم‌بن عبدالله تفسیر به‌رأی را ناخوش می‌داشتند.»

دقت در گفتهٔ این دانشمندان و مفسران نشان می‌دهد، تفسیر به‌رأی که از آن نهی شده است، این است که کسی بدون صلاحیت علمی یا بدون مراجعه به مدارك لازم، یا برخلاف نص و اجماع، آیه‌ای را به میل خود و برای تثبیت نظر خویش تفسیر کند؛ یا درتفسیر آیه نظری دهد که ظاهر لفظ به هیچ‌وجه آن را تأیید ننماید یابه میل خود الفاظ قرآن را معنی کند؛ درصورتی که آن لفظ در قرآن یا سنت معنی دیگری داشته باشد.

۴۳. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۴
۴۴. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۳۳

شیخ طوسی در این باره چنین می گوید: «سزاوار نیست کسی آیه را چنان تفسیر کند که ظاهر آیه موافق رأی وی باشد، و نیز تقلید مفسر جائز نیست مگر آنکه آن تأویل اجماعی باشد.»[45]

مسلم‌بن حجاج گوید: «کسی نزد عبدالله عباس آمد و گفت: مردی را در مسجد دیدم که قرآن را به رأی خود تفسیر می کرد و در معنی آیهٔ یوم تأتی السماء بدخان مبین،[46] می گفت: روز قیامت دودی مردم را فرا می گیرد که از آن به زکام مبتلا می‌شوند.

ابن‌عباس گفت: کسی که چیزی رامی‌داند باید بگوید، و کسی که نمی‌داند بگوید، خدا داناست. نشانهٔ فهم مرد این است که اگر چیزی را نمی‌داند بگوید، خدا داناست.

معنی آیهٔ فوق این است که قریش چون نافرمانی کردند، پیغمبر آنان را نفرین کرد. خداوند قحطی برایشان مسلط ساخت که از شدت گرسنگی آسمان در دیدهٔ آنان چون دود می نمود.»[47]

پس تفسیری که آن مرد از آیه کرده است مصداق درست تفسیر به‌رأی است که آن‌را نهی کرده‌اند. اما اگر مفسری صاحب صلاحیت از ظاهر قرآن معنایی را استنباط کند که با گفتهٔ مفسران و علمای سلف مخالفت صریح نداشته و رأی او با فقه اسلامی و روح شریعت سازگار باشد، چنین تفسیری ممنوع نیست، بلکه ممدوح است؛ چه می بینیم متکلمان و علمای علم اصول از قرآن دلیلهای عقلی برای اثبات نظر خود در اصول وحی و یا تثبیت قواعد فقهی یافته‌اند. چنین تفسیر مشمول آیه «لعلمه الذین یستنبطونه منهم»[48] خواهد بود.

تفسیر به‌رأی از چه وقت شیوع یافت؟

ظاهراً اینگونه تفسیر از اواخر عصر صحابه و آغاز تابعین بین مسلمانان پدید گشت. چه می بینیم کسانی که بر عثمان خروج کردند و او را کشتند، برای توجیه کار خود به آیات قرآن متمسك می شدند. خوارج در تفسیر به‌رأی تا آنجا پیش رفتند که چون

۴۵. تبیان، ج ۱، ص ۲۷ ۴۶. دخان: ۱۰ ۴۷. صحیح مسلم، طبع محمد صبیح، جزء ۸، ص ۱۳۱؛ مسند، ج ۱، ص ۳۸ ۴۸. نساء: ۸۳

علی (ع) ابن عباس را برای مذاکره نزد آنان می‌فرستاد، فرمود: «با قرآن با آنان احتجاج مکن؛ زیرا قرآن تاب معانی گوناگون دارد. تو آیه‌ای را به صورتی معنی می کنی و خصم تو آن را به صورتی دیگر و تو درمی‌مانی.»[۴۹] سپس چون علوم اوائل از یونانی و سریانی و پهلوی و زبانهای دیگر ترجمه گردید و در دسترس مسلمانان قرار گرفت و بحثهای کلامی در حوزه‌ها متداول گشت و فرقه‌هائی چون مرجئه، اشاعره، معتزله و گروه خوارج برای تثبیت نظر خود به علم کلام متوسل شدند، هر فرقه و جمعیت برای درست نشان دادن نظر خویش و مغلوب ساختن خصم و جذب میل عامه، آیات قرآن را به دلخواه خود معنی کرد. و از همین تاریخ بود که مفسران و اصحاب حدیث بر چنین تفسیر خرده گرفتند و آن را مردود و مفسر را مستوجب عذاب قیامت دانستند.

در پایان قرن سیزدهم و سراسر قرن چهاردهم هجری، دیگر بار ضرورت زمان نوعی تفسیر به‌رأی را بین مسلمانان شایع گردانید؛ گروهی که از یك سو با اسلام و قرآن آشنائی داشتند و از سوی دیگر با پیشرفت علوم طبیعی در جهان غرب آشنا گشتند، چون تقدم غرب و عقب‌ماندگی شرق و ملت مسلمان را در چنان زمینه‌ها مشاهده کردند، از روی غیرت دینی به نوعی تفسیر تازه همت گماشتند و خواستند منشأ هر کشفی در مغرب زمین را با الهامی از قرآن کریم مربوط کنند. بدین رو، با تأویلهایی که بسا دور از ظاهر لفظ و بلکه دور از ذهن سلیم می نمود، آیه‌ای را توجیه یا تأویل کردند. قسمتی از تفسیری که مرحوم طنطاوی نوشت از این مقوله است.

گروهی دیگر نیز که پیرو طرز تفکرهای سیاسی خاص بودند، برای آنکه نظر مسلمانان را به خود معطوف و آنان را با خویش همعقیده سازند، در این راه به حد مبالغه و افراط پیش رفتند.

در پایان بحث، تذکر یك نکته لازم می نماید، و آن این است که علم و نظریه‌های علمی پیوسته در تحول و تغییرات است. تفکرات سیاسی نیز برحسب شرایط زمان و مکان دستخوش دگرگونی می گردد؛ اما کلام الهی و وحی آسمانی فضائی برتر از محدودهٔ فکر انسانی دارد. اینگونه تأویلات را آن هم در صورتی که شرایط آن ـ چنانکه نوشته شد ـ موجود باشد، باید از مستحسنات شمرد، نه از مسلمیات؛ و با قید احتمال و گمان بیان کرد نه قطع و یقین. خداوند همهٔ ما را از خطا مصون دارد ـ آمین!

فرخنده پیام، ۱۳۶۰

۴۹. نهج‌البلاغه

تفسیر «المیزان» و جایگاه آن در میان تفسیرهای قرآن

هر آشنا به قرآن و تاریخ اسلام و زندگانی پیغمبر آن، می‌داند که آیه‌های قرآن کریم در طول بیست و سه سال بر رسول خدا نازل شده است، و نیز می‌داند آیه‌هایی که در مکه نازل شده، بیشتر به خاطر شناخت خدا و پیغمبر، وظیفهٔ آفریدگان برابر پروردگار، ایمان به روز جزا و دعوت به پرهیزگاری است، و خلاصه آنکه این آیه‌ها با جنبه‌های اعتقادی و عبادی ارتباط دارد، و آیه‌های مدنی علاوه بر آنچه گفته شد، حکمهای سیاسی و اجتماعی را نیز متضمن است.

در بسیاری از آیه‌های قرآن — در مکه نازل شده باشد یا در مدینه — آنجا که نام خدا آمده است، صفتهایی نیز بدو منسوب است؛ چون علم، قدرت، حیات، خالقیت، تکلم، و نیز به‌خاطر توجه دادن بندگان به سنت جاری پروردگار، سخن از آفرینش آسمان و زمین در مدتی معین رفته است، و آفرینش نخستین انسان از خاک — آدم ابوالبشر — زاده شدن عیسی(ع) از نفخهٔ روح‌القدس، زنده شدن مردگان به یکبار (حشر)، صراط، میزان، حساب، و نیز آیه‌هایی دربارهٔ کارهای خارق عادت که پیمبران پیشین برای نشان دادن صدق دعوت خود کرده‌اند.

شك نیست که چون رسول اکرم این آیه‌ها را با مسلمانان تلاوت می‌کرد، هر یك از یاران او (صحابه) آنچه را که جنبهٔ حکایت داشت، بی‌چون و چرا می‌پذیرفت، و از آن کلمه‌ها که حکایت از مفهومی خاص می‌کرد، معنی گونه‌ای در می‌یافت. این دریافت چگونه و ترسیم مفهوم در ذهن وی به چه صورت بود؟ نمی‌دانیم. اما با اطمینان خاطر می‌توان گفت که ذهن پاك و بی آلایش آن مردمان دیندار، به هیچ‌یك از مفهومهایی که

در عصر پس از آنان ــــ عصر تابعین ــــ در حلقه‌های بحث پدید آمد و بر سر آن مشاجره‌ها و گاه زد و خوردها درگرفت، نمی‌رسید. مسلمانان دربارهٔ بسیاری از آیه‌ها از رسول اکرم پرسشهایی کرده‌اند، و حضرتش بدانها پاسخ داده است. بررسی آن پرسش و پاسخها نشان می‌دهد که نه پرسنده خواهان اثبات مقصود خویش از طریق برهان عقلی است، و نه پاسخها ترتیب دو مقدمه و اخذ نتیجه را دربر دارد. و آنجا که پرسش کننده مخالفی است و برای الزام او دلیل لازم می نموده است بیشتر به فطرت سلیم انسانی خوانده شده است که «اَفی الله شك فاطر السموات والارض»[۱]، «ربنا ما خلقت هذا باطلاً»[۲] یا از راه تمثیل که «قل یحییها الذی انشأها اول مره»[۳]، «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه»[۴] یا تثبیت موضوع مورد سؤال از راه تأکیدی بیشتر که «بلی قادرین علی ان نسوی بنانه.»[۵]

می دانیم که ساکنان شبه جزیرهٔ عربستان به حکم محیط پرورش خویش، مردمی بودند با دلی ساده که هیچگاه گرد شك و تردیدهای «ان قلتَ قلتُ» مدرسه‌ها بر آن ننشسته بود. نه با پرسشهای کلامی آشنا بودند و نه ذهن آنان قدرت درك آن معنیهای پیچیده را داشت. هرگاه در مجموع آنچه به نام ادب عصر جاهلی معروف شده است دقت کنید، خواهید دید تعبیرهایی است از آنچه پیرامون آنان بوده است؛ تعبیری یکنواخت، بی‌پستی و بلندی همچون صحرای عربستان گسترده و خالی از هر مانع. آنجا که «عدی بن زید» سرنوشت امتهای پیشین را باز می گوید، بیش از این نیست که در دل خاك خفتند و چون برگ خشکیده در مسیر باد قرار گرفتند.

ثم بعد الفلاح والملك والنعمة	وارتـــهـم هــنــاك الــقــبــور
ثــم صــاروا كــانــهــم ورق جــف	فــالــوت بــه‌الــصــبــا والــدبــور

اما این کار را که بر سر آنان آورد و پس از آنکه در خاك خفتند به کجا رفتند، چیزی نمی گوید؛ چرا چون چیزی در این باره نمی‌داند. و طرفة‌بن العبد پایان کار بخیل و اسراف کننده را جز این نمی‌بیند که هر دو در گوری خفته‌اند؛ خشتی دو فراهم آورده و مشتی خاك بر آن ریخته:

۱. ابراهیم: ۱۰   ۲. آل عمران: ۱۹۱   ۳. یس: ۷۹   ۴. یس: ۷۸
۵. قیامة: ۵

اری قبر نحام بخیل بماله | کقبر غوی فی البطالة مفسد
تری جثوتین من تراب علیهما | صفائح صم من صفیح منضد

یا عامربن طفیل که به قصد غارت بنی نهد و بنی جرم رفت و بر آنان دست نیافت، و در راه بازگشت به همدان، حمله و آنجا را غارت کرد، می گوید ما چیزی می خواستیم و خدا چیز دیگر را:

سرنا نرید بنی نهد واخوتهم | جرماً ولکن اراداللّه همداناً

اما در این تغییر مقصد، خود فاعل به اختیار بوده است یا به اجبار؟ اگر از او می پرسیدند بی گمان به پاسخ در می ماند.

پس از آنکه اسلام از مرز عربستان گذشت و به کشورهای همجوار رسید، و پس از آن، درگیریهای نظامی در سرزمینهای گشوده شده پایان یافت و مبلغان فرصتی یافتند تا نومسلمانان را با اصول عقاید دینی آشنا کنند، ناگهان با پرسشهایی از سوی مخالفان روبرو گشتند که برای آنان بی‌سابقه بود.

مردم سرزمینهای ایران و سرزمینهایی که پیش از فتح اسلامی تابع حکومت امپراتوری روم شرقی بودند از دیرباز با مسأله‌های کلامی آشنایی داشتند. کلام زرتشتی، مانوی، یهودی و مکتبهای اعتقادی مسیحی، از صدها سال پیش بحثهایی را در زمینهٔ شناخت خدا و صفتهای او و چگونگی رابطهٔ مخلوق با خالق در میان نهاده بود. همین که مبلغان مسلمان در چنین منطقهٔ پهناور با آشنایان بدین بحثها برخوردند، پرسشها آغاز شد. خدایی که ما را به پرستش او می خوانید چیست؟ مرکب است یا بسیط؟ اگر بسیط است چگونه می تواند صفتهای گوناگون داشته باشد؟ آیا همه چیز را او آفریده؟ اگر تنها آفریننده اوست و او خیرمحض است، پس بدیها پدید آمدهٔ چه کسی است؟ آیا خدا بر همه چیز تواناست؟ اگر قادر مطلق است، می تواند دو نقیض را با هم گرد آورد؟ و اگر نمی تواند، چگونه قادر مطلق تواند بود؟ تعلق علم او بر معلومات چگونه است؟ آیا همهٔ جزئیات را می داند؟ اگر می داند، پس به هنگام دگرگونی اشیاء باید علم خدا نیز تغییر کند؟ آیا بندگان در کار خود مختارند؟ اگر مختارند، این اختیار از خود آنهاست یا خدا بدانها داده است؟ اگر در کار خویش مجبورند، چرا باید به خاطر کار زشتی که کرده‌اند کیفر ببینند؟ و نیز پرسشهایی دربارهٔ معجزه‌ها که پیمبران پیشین داشته‌اند که چگونه ممکن است از سنگی شتر برون آید یا چوبی اژدهایی گردد.

به گمان این منکران، چون چنین چیزها برخلاف عادت رایج بود، عملی نمی‌نمود. این آغاز کار بود. مشکلات هنگامی بیشتر شد که کتابهای علوم اوائل از یونانی و سریانی به عربی ترجمه شد و مسلمانان با فلسفهٔ افلاطون و منطق ارسطو و نظام هیئت بطلمیوسی آشنا شدند.

از میان عالمانی که وظیفهٔ تبلیغ را به عهده داشتند آنان که دارای ذهنی ساده و ایمانی استوار بودند بدین بسنده کردند که کلام پروردگار این است و سنت پیغمبر چنین و اعتقاد مسلمانی بر این، خواهی بپذیر و هدایت شو، خواهی در گمراهی بمان و به دوزخ رو. گویی آنچه سعدی در سدهٔ هفتم در قالب حکایتی ریخته ماجرای این مبلغان با مخالفان آنان است: «عالمی معتبر را مناظره افتاد با یکی از ملاحده لعنهم‌الله علیحده و به حجت با او بس نیامد، سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش: ترا با چندین فضل و ادب که داری با بیدینی حجت نماند؟ گفت: علم من قرآنست و حدیث و گفتار مشایخ و او بدینها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر به چه کار آید؟»[۶]

اما همهٔ آنان که وظیفهٔ ارشاد گمراهان را به عهده گرفته بودند، نمی‌توانستند خود را با چنین استدلالی قانع کنند و برجای بنشینند. پس چه باید کرد؟ قرآن کتاب خدا و دستورالعمل مسلمانان است. اگر با ظاهر آیه‌های قرآن نتوان مخالفان را ملزم ساخت یا حدیثی موافق آنچه علم اینان بدان رسیده است نتوان یافت، چاره چیست؟

تأویل

تأویل برگرداندن عبارت است از معنی ظاهر و نزدیک کردن آن بدانچه خواست تأویل کننده است. تأویل تا چه اندازه مشروع است؟ جای آن اینجا نیست و در بحث دیگر دربارهٔ آن سخن گفته شده است.[۷] آنچه در اینجا به اختصار می توان گفت، این است که بسیاری از آنان که می‌خواستند مفهوم آیه‌های قرآن را با بحثهای عقلی متداول عصر خود نزدیک کنند، به حدی در این باره افراط کردند که گذشته از مخالفت با شرع، عقل سلیم نیز چنین تأویلها را نمی‌پذیرفت. در چنین گیرودار، دسته‌ای نامسلمان به ظاهر مسلمانی پذیرفته که بر کیش یهودی، مسیحی، مانوی، زرتشتی، و دیگر کیشها بودند، آنچه از افسانه و داستان اندوخته داشتند، در عبارت حدیث میان مسلمانان رواج دادند.

۶. گلستان، باب چهارم: فواید خاموشی

۷. تفسیر به‌رای، تاریخ و حدود استفاده از آن

در این بحث نه فرصتی دارم و نه مناسب می نماید که بیش از این سخن را دراز کنم. از تفسیر طبری و قصص قرآن سور آبادی گرفته تا کشف‌الاسرار میبدی و دیگر تفسیرها ما را با آن داستانها آشنا می کند، و تأویلهای معتزله که نمونه‌هایی از آن در تفسیر فخررازی آمده است، میزان دور افتادن مفسر را از ظاهر لفظ نشان می دهد.

چرا پیمودن چنین راه پرپیچ و خم و به کنار از مقصد را پیش گرفتند؟ گویی می پنداشتند قرآن فقط برای تعلیم علوم طبیعی نازل شده است و از ساخت ستارگان و کهکشانها گرفته تا پرداختهٔ منجمان و از زمین‌شناسی تا خاصیت داروها همه را باید از آیه های قرآن بیرون آورد. آن هم بدانسان که با گفتهٔ ارسطو و دیگر دانشمندان یونان در طبیعت و مابعد طبیعت برابر باشد.

بالا گرفتن کار ابوالحسن اشعری (۲۶۰ـ۳۲۴هـ.ق) و پیروزی طرفداران سنت بر پیروان علوم عقلی در سدهٔ پنجم، اندک اندک، فلسفه را از حوزه‌های علمی بیرون راند. در حلقه‌های بحث و مناظره سرگرمیهای دیگری پیدا شد. آن مخالفان و معاندان اشکالتراش هم با گذشت زمان از میان رفتند یا به گوشه‌ای خزیدند، و آن شور و شغب که در سدهٔ سوم و چهارم بالا گرفته بود فرو نشست.

ایلغار مغولان از سدهٔ هفتم به بعد، پیوندهایی را که میان ملتهای اسلامی و دانشمندان مسلمان بود برید. بسیاری از عالمان هم کشته شدند یا خود را از دیده‌ها پنهان کردند. هر چند در این تاریخ در شرق اسلامی دنبال بحث در علوم عقلی را گرفتند، اما آنچه دربارهٔ آن سخن می گویم ــ تأویل آیه‌های قرآن با بینش فلسفی ــ هرگز رونق پیشین را نیافت و می توان گفت، در این تاریخ، روش صوفیان در تفسیر که صدها سال پیش آغاز شده بود جای روش پیروان علوم عقلی را گرفت.

در چنین سالها که مسلمانان از یکدیگر بریده و هر قومی در گریزگاه با خود نیز در ستیز بودند، اروپا جهش تازه‌ای کرد: از یک سو، از پراکندگی به یکپارچگی رسید و از سوی دیگر سخنان افلاطون و ارسطو که تا دیروز حقیقت مسلم می نمود، از ارزش افتاد. برهان عقلی جای خود را به استقراء عملی داد، و پیشرفت مغرب زمین در علوم تجربی بدانجا رسید که شرق هرگز فکر رسیدن بدان را در خیال نپرورده بود.

استعمار شبه قارهٔ هند به وسیلهٔ انگلیس، حملهٔ ناپلئون به مصر و پیشروی فرانسویان در شمال آفریقا، مسلمانان را به خود آورد، و دانستند کاری دشوار پیش آمده است. دسته‌های مبلغان مسیحی هم پی در پی به کشورهای آسیایی و آفریقایی رو

نهادند و ضمن موعظت ساده‌دلان می گفتند آنچه ما را چنین پیش برد تعلیمات مسیح است. بعضی دانشمندان حوزهٔ اسلامی به جای آنکه راه راست مبارزه را بیابند و عقب ماندگی خود را جبران کنند، نخست حالت دفاعی به خود گرفتند و سپس حمله را آغاز کردند. در تأویل که صدها سال بسته یا لااقل نیمه باز مانده بود، از نو به فراخی گشوده شد، و دسته‌ای از آنان که به راستی درد دین داشتند اما نقطهٔ ضعف جامعهٔ مسلمان را نمی‌دانستند به فکر افتادند به غربیان نشان دهند که اروپائیان هر چه دارند، از آیه های قرآن گرفته‌اند و یا لااقل ظاهر آیه های قرآن با دانش اروپا ــ دانش سدهٔ نوزدهم ــ مغایر نیست. و کوشیدند تا با تعبیرهای دور از ذهن هر آیه‌ای را با کشف تازه هماهنگ کنند و یا اگر ظاهر آیه با فرضیهٔ پذیرفته شده موافق نیست، آن را تأویل کنند. شك نیست در تاریخی که مسلمانان در رشته های مختلف علوم به اوج ترقی رسیده بودند، اروپا در تاریکی نادانی فرو رفته بود. شك نیست که بسیاری از دانشها را که اروپا از سدهٔ چهاردهم میلادی به بعد بدان پرداخت و به کمال رساند، در اثر برخورد با مسلمانان در جنگهای صلیبی و جز آن، از حوزهٔ مسلمانی فرا گرفت، اما این بدان معنی نیست که غربیان نخست یکایك آیه های قرآن را پیش رو نهادند و هر قاعده از قاعده های علم تجربی را از آیه‌ای بیرون کشیدند. اگر آن دانشمندان علاقه‌مند به اسلام، بدین نکته توجه می کردند که اساس قرآن کریم بر موعظه و حکمت و ساختن انسان دیندار خدمتگزار به اجتماع است، اگر می پذیرفتند که قرآن برای تعلیم فیزیك و شیمی و زمین‌شناسی و طبیعیات بر پیغمبر(ص) نازل نشده، اگر در تاریخ گذشته ژرف می نگریستند و در می یافتند که آنچه گذشتگان آنان را بدان درجهٔ بلند از دانش رساند یکی همکاری همه جانبهٔ دانشمندان حوزهٔ اسلامی با یکدیگر بود که با داشتن ملیتهای گوناگون برای پیشرفت یك تمدن می کوشیدند، و دیگر اینکه هر فرد دانشمند خود را مقابل اجتماع بزرگ اسلامی مسئول می‌دید. آری، اگر در این نکته های به ظاهر کوچك، دقت بیشتری می کردند، شاید سودمندتر از این بود که مردی مانند طنطاوی چند سال از عمر خود را صرف نوشتن کتابی کند که به زعم وی تفسیر قرآن است اما آن تفسیر همه چیز را دربر دارد جز آنچه قرآن می خواهد: چگونه می توان انسان ساخت؟

هر مسلمان می‌داند که در قرآن و سنت آیه‌ها و حدیث‌هاست که بیان دارندهٔ معجزهٔ پیمبران است. معجزه کردن کاری است که دیگران مانند آن نتوانند، و این کار

حتماً برخلاف عادت رایج مردمان است: مار شدن عصا، شکافته شدن سنگ به ضربهٔ چوبدست و آب از آن بیرون آمدن، بینا شدن کور مادرزاد در اثر دعا، زنده شدن مرده و...

بدیهی است که هر یك از این کارها به ظاهر با قانون رایج طبعی هماهنگ نیست. خوب، حال که این حادثه‌ها با علم اروپایی سازگاری ندارد چه باید کرد؟ مرحوم سید احمدخان و مولوی محمدعلی در تفسیر خود این مشکل را هم گشودند: آنجا که کلمهٔ «فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت[8]» آمده چیزی برخلاف عادت نیست. مگر نه یکی از معانی ضرب، راه رفتن است (اضرب بعصاك) یعنی عصای خود را به دست بگیر و «حجر» هم به معنی کوه است. پس معنی آیه این است: از کوه بالا برو تا جایی برسی که دوازده چشمه روان است! می بینید مطلب به چه سادگی است! شکافته شدن دریا هم چیز مشکلی نیست. موسی(ع) هنگام فرو نشستن آب از کنارهٔ دریای سرخ گذشت، اما چون فرعون دنبال او را گرفت آب بالا آمد و او و لشکریانش را غرق کرد.

سخن به درازا کشید، اما پیش از آنکه به پایان بحث برسیم، بد نیست داستانی دیگر را هم بیفزاییم. یکی از دانشمندان که در دههٔ سوم سدهٔ چهاردهم هجری به شهرت بلند علمی رسید، چون هیئت را براساس فرضیهٔ بطلمیوس فرا گرفته بود و در این فرضیه زمین ساکن مرکز عالم است، همین که شنید این فرضیه سالها و بلکه صدها سال نادرست شناخته شده و زمین گردان است نه ساکن، چون به زعم خود این عقیده را مخالف ظاهر بعضی آیه های قرآن می‌دانست کتابی نوشت به نامه اداء الفرض فی اثبات سکون الارض. اما به تدریج دامنهٔ اطلاع او در هیئت نو وسعت یافت و دانست که دیگر نمی توان زمین را ساکن و مرکز عالم به حساب آورد. ناچار کتابی دیگر نوشت و نام آن را نقض الفرض فی اثبات حرکة الارض نهاد. شگفت این که در هر دو کتاب برای اثبات مدعای خود به آیه‌های قرآن و حدیثهای منقول از پیغمبر(ص) و امامان(ع) استناد کرد.

با عرضه شدن چنین تفسیرها از قرآن کریم، معلوم می‌شود که در عصر ما جای تفسیری که بیان دارندهٔ آنچه قرآن می خواهد باشد چه اندازه خالی است. تفسیری که مفسر بکوشد خود را بدانچه خدا می خواهد نزدیك کند نه بدانجا که عاطفه و احساس یا خدای نخواسته هوا آدمی را بدان می کشاند؛ تفسیری از قرآن براساس آیه های قرآن

۸. بقره: ۶۰

و به عبارت روشن‌تر تفسیر نه تأویل.

تقریباً سی و دو سال پیش با دو سه تن از دوستان که از افاضل حوزهٔ قم بودند، محضر مرحوم طباطبائی رفتم. ضمن سخنهای گوناگون که به میان آمد، فرمودند: مشغول نوشتن تفسیری بر قرآن هستم. گفتم «در حوزهٔ اسلامی جای تفسیری خالی است که تا آنجایی که ممکن است آیه‌های قرآن را با کمك آیه‌ای دیگر تفسیر کند.»

فرمودند: «از قضا مبنای من در تفسیری که می‌نویسم همین است.» خدا را سپاس که با صرف بیش از سی سال عمر، آن وظیفهٔ خطیر را انجام داد و آن جای خالی را پر ساخت.

برای اینکه از روش مرحوم طباطبایی در تفسیر و شناخت وی از قرآن آشنا شویم، بهتر است از آنچه خود آن بزرگوار نوشته است بهره جوییم:

« واضح است که قرآن تنها برای هدایت صوفیان نازل نشده است. نیز آنان که مخاطب آن هستند، تنها دانشمندان علم اعداد و حروف، و چیستان گشایان و منجمان که اندوختهٔ حود را از دانش یونانیان گرفته‌اند نمی‌باشند. در این دوره روش تازه‌ای در تفسیر پیدا شده است. دسته‌ای از آنان که خود را در شمار مسلمانان می‌دانند و در دانش طبیعی که بنیاد آن حس و تجربه است و علم‌الاجتماع که مبنای آن آمارست... گویند معارف دینی نباید با علمی که اساس آن براصالت ماده است مخالف باشد و اگر ظاهر آن با قوانینی مادی مخالف بود باید آن را توجیه کرد...

اگر در مسلك این مفسران دقت کنی، می‌بینی که همگی آنها ناقص است. چرا؟ چون هر دسته کوشیده است نتیجهٔ بحثهای علمی را که در خارج صورت گرفته، بردارد و مفهوم آیه‌های قرآن را بر آن منطبق سازد... حالی که اختلافی در مفهوم لفظهای قرآن نیست. چه قرآن کلامی است عربی، و معنی آن آشکار، اختلاف در مصداقهایی است که این مفهومها بر آن منطبق می‌شود» و سرانجام گفتهٔ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را از نهج‌البلاغه می‌آورد که «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض»[۹] و می‌افزاید که «راه مستقیم و طریقهٔ درست که آموزندگان قرآن و هادیان راه حق علیهم‌السلام نشان داده‌اند همین است.[۱۰]» رحمة‌الله علیه رحمه واسعه.

کیهان فرهنگی، ۱۳۶۴

۹. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۳۳؛ تفسیرالمیزان، ج ۱، مقدمه

۱۰. تفسیرالمیزان، ج ۱، مقدمه

امامت از نظر علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»

مسئلهٔ امامت یکی از مسئله های مهم در علم کلام اسلامی است. بلکه می توان گفت از گذشتهٔ دور تا امروز پس از بحث شناخت خدا، هیچ موضوعی این چنین توجه دانشمندان مسلمان را به خود جلب نکرده، آنچنان که دربارهٔ هیچ بحثی چون امامت، میان مسلمانان پیکار در نگرفته است؛ نه تنها پیکار قلمی و گفتگوهای تند در رواقهای مدرسه ها، بلکه پیکار خونین و کشتار در میدانهای کارزار و گاه هم در کوچه و بازار. چه خونها بر سر این بحث ریخته شده؟ و چه خانمانها بر باد رفته؟ اندکی از بسیار را می‌دانید و همه را خدای بزرگ می داند.

خلاف در مسئلهٔ امامت، پس از رحلت رسول(ص) آغاز شد و پیکار خونین بر سر آن، از سال ۳۶ هجری درگرفت، و هزار و سیصد و هفتاد سال است که این بازار گرمی خود را از دست نداده، هر چند درگیریهای خونین استمرار نداشته است. این فقره از کتاب شهرستانی دور از حقیقت نیست که: «در هیچ زمان، هیچ شمشیر همچون شمشیری که به خاطر امامت کشیده شد، بر بنیاد دین نیامد.»[۱]

امامت چیست؟

معنی لغوی این کلمه روشن است (پیشوایی)، اما در تعریف اصطلاحی آن، عبارتهای

۱. ماسل سیف فی الاسلام علی قاعده دینیه مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان («الملل والنحل»)، تصحیح احمد فهمی، ج ۱، ص ۱۶

فراوان نوشته‌اند. هر کتابی را که در علم کلام فراهم شده است، بگشایید، برای امامت تعریفی در آن خواهید دید. در اینجا نوشتهٔ یکی از متکلمان مسلمان را در شناساندن امامت می آورم:

«امامت ریاستی است عام، و زعامتی است تام، در کار خاص و عام، در مهمات دین و دنیا که وظیفهٔ آن حفظ حوزهٔ اسلام است و رعایت رعیت و اقامهٔ دعوت، با دلیل و قدرت، و بازداشتن اختلاف و ستدن انصاف مظلومان از ظالمان، و گرفتن حقوق را از کسانی که خود نمی‌دهند و رساندن آن به مستحقان.»[۲]

آنچه جوینی نوشته است، چنانکه می بینیم، شرح وظیفه یا وظیفه‌هایی است که امام عهده‌دار می‌شود. و هر چند بر این تعریف از نظر جامع یا مانع نبودن می توان خرده گرفت، اما مذهبهای اسلامی، در شناساندن امامت، از نظر وظیفه‌های امام، تعریفهایی در همین حدود دارند.

از تعریف لفظ امامت که بگذریم، بدین مهم می‌رسیم که آیا جامعهٔ اسلامی را به چنین رئیس نیازی هست یا نه، و به تعبیر دیگر در جامعهٔ اسلامی گماردن امام واجب است یا نه؟ جوینی می گوید:

در این مسئله همهٔ دانشمندان مسلمان جز یکی از شاگردان ابوالهذیل علاف[۳] اتفاق نظر دارند[۴] لیکن باید گفت، علاوه بر شاگرد ابوالهذیل، خوارج نیز نصب امام را واجب ندانسته‌اند. و گفته‌اند که جائز است در جهان امامی نباشد. واگر مسلمانان را به امام نیاز افتد، آن امام تواند بنده یا آزاد، از قریش یا از جز قریش باشد.[۵]

اما آنچه کار را از جدال لفظی و قلمی به عهدهٔ شمشیر و دیگر سلاحها افکنده، شخص امام است، یعنی کسی که چنان وظیفه‌ها را عهده‌دار می‌شود. آیا هر کس را مسلمانان یا اکثریت مسلمانان به امامت گزیدند، می توان امام دانست؟ و بر فرض که از جهت مفهوم لغوی یا عرفی اطلاق کلمهٔ امام بر وی درست باشد، در نظر خداوند متعال نیز درخور تعهد چنین وظیفه‌ای است؟ به تعبیر روشنتر، آیا گماردن امام، حقی است خدایی و مسلمانان را در آن دخالتی نیست یا آنکه مسلمانان خود می توانند امام خویش

۲. امام الحرمین جوینی، غیاث الامم فی التیاث الظلم، تصحیح عبدالعظیم قریب، ص ۹۲

۳. ابوالهذیل محمدبن هذیل، متکلم معتزلی، شیخ معتزلیان بصره. وفات او را ۲۳۵ تا ۲۳۷ هـ‍.ق نوشته‌اند.

۴. غیاث الامم، ص ۲۲ـ۲۳

۵. الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۷۵

را بگزینند، و در هر دو صورت چه کسی شایستگی به عهده گرفتن چنین منصبی را دارد؟

از میان مذهبهای اسلامی شیعیان ــ امامی باشند یا پیرو مذهبی دیگر ــ گویند مردم را در تعیین امام حقی نیست و امام را باید خداوند تبارک و تعالی برگزیند، و آن با نص رسول تعیین می شود. امام پس از پیغمبر(ص)، وصی او علی بن ابی طالب(ع) است که وی را در غدیر خم بدین منصب برگزید، و روایتهای دیگر، جز حدیث غدیر، که به‌موجب آن روایتها پیغمبر(ص) پس از خود او را به‌امامت مردمان برگزیده است.

پس اختلاف مذهبهای شیعی، اختلاف در مصداق امام است، نه اختلاف بر سر حق امامت. چنانکه کسانیه محمد بن حنفیه را امام می دانند و راوندیه عباس بن عبدالمطلب را و زیدیه زید فرزند علی بن الحسین(ع) را و اسماعیلیه اسماعیل بن جعفر را...

و می گویند نصب امام از جانب خدا مقتضای قاعدهٔ لطف است، چنانکه در بعثت پیمبران، و هرگز نتواند بود که خدا مردمان را بدون امام گذارد. بحث در مسئلهٔ نصب امام طولانی است و من در اینجا در صدد طرح آن نیستم. آنچه می خواهم به‌عرض شما برسانم، نظر علامهٔ مرحوم، طباطبائی در مسئلهٔ امامت است، براساس آنچه در جای جای تفسیرالمیزان افاضه فرموده‌اند.

می دانیم علامهٔ طباطبائی عالمی است امامی مذهب، فیلسوفی است متشرع و محققی است عالم به‌روایتهای رسیده از امامان علیهم‌السلام. پس بدیهی است که او نیز چون همهٔ عالمان و متکلمان شیعی امامت را منصبی الهی بداند، و مردمان را در تعیین امام حق دخالت ندهد. او در ذیل تفسیر آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره چنین می نویسد:

«انی جاعلك للناس اماماً (یعنی من تو را پیشوا قرار می دهم که مردم به تو اقتدا کنند، و از گفتار و کردار تو پیروی نمایند). این که گفته‌اند، مقصود از کلمهٔ امام در این آیه منصب پیمبر است، سخنی است نادرست، چرا که کلمهٔ امام در آیه، منصوب است و مفعول دوم برای صیغهٔ «جاعل». جاعل اسم فاعل است و اسم فاعل چنانکه می دانیم در صورتی عمل می کند که به‌معنی حال یا استقبال باشد، نه به‌معنی ماضی. پس معنی آیه این است که من اکنون یا در آینده ترا امام خواهم کرد. و می دانیم که ابراهیم(ع) هنگام مخاطب شدن بدین خطاب پیمبر بوده است. پس نمی توان گفت، معنی آیه این است‌که‌تورا اکنون یا در آینده پیمبری می دهم. پس مقصود از امامت در این آیه منصب

دیگری است بالاتر از نبوت.»[6]

از این بیان و نیز از نوشته‌های دیگر ایشان که در بعض مسئله‌های مربوط به امامت خواهد آمد، روشن است که امامت امام، حتماً به ارادهٔ پروردگار است، و به تعیین او و چنانکه منصب نبوت جز با ارادهٔ خدا به کسی واگذار نمی‌شود، امامت نیز حتماً باید به امر خدا باشد. هر چند بیان آن بزرگوار برای آشنایان به اصطلاحهای کلامی روشن است، اما برای رفع هر گونه شبهه‌ای در ذهن خواننده باید اضافه کنم که مقصود ایشان از امامت که وظیفه‌ای برتر از نبوت است، این نیست که امامان شیعه علیهم‌السلام، العیاذ بالله، مرتبه‌ای بالاتر از رسول اکرم(ص) داشتند، مقصود ایشان این است که به ابراهیم(ع) مقام امامت نیز علاوه بر پیغمبری تفویض گردید؛ چنانکه خاتم پیمبران نیز، هم دارای مرتبهٔ نبوت و هم دارای مرتبهٔ امامت و ولایت بودند.

از بحث حق امامت و نصب امام که بگذریم، این پرسش پیش می آید که اطاعت امام تا کجا باید؟ این اطاعت مشروط است یا بدون شرط؟ این بحث از نیمهٔ دوم سدهٔ نخستین هجرت به میان آمد. نخستین دسته‌ای که چنین پرسشی را به میان آوردند خوارج بودند که: اگر امام مسلمانان کاری برخلاف کتاب و سنت کرد آیا اطاعت او بر مسلمانان لازم است یا نه؟ سپس یکی از بحثهای مهم در مسئلهٔ امامت گردید.

برای آنان که عصمت را شرط امامت نمی‌دانند پاسخ پرسش روشن است؛ اطاعت امام تا آنجا باید که بر کتاب خدا و سنت رسول(ص) چیزی نیفزاید، اما اطاعت امام در نظر شیعه قید و شرطی ندارد. چون شیعه امامان را معصوم یعنی مبرا از گناه می داند. علامه طباطبائی می گوید: «اطاعت امام مطلق است، و مشروط به شرطی نیست.»[7] در رد گفتهٔ آنان که عصمت امام را لازم نمی‌دانند می نویسد: «اطلاق آیهٔ اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم[8] چنین توهمی را رد می کند، چه طاعت اولوالامر در کنار طاعت خدا و رسول آمده است و چون در طاعت آن دو تقیدی نیست، پس طاعت اولوالامر نیز چون طاعت خدا و پیمبر بی چون و چرا لازم است.»[9]

عصمت امام

و از استدلال بالا و نیز از آنچه دربارهٔ معصوم بودن امام، ذیل آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره در

۶. المیزان، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱ ۷. همان، ج ۴، ص ۳۸۹ ۸. نساء: ۵۹
۹. المیزان، ج ۴، ص ۳۸۹-۳۹۰

تفسیر جملهٔ «لاینال عهدی الظالمین» فرموده‌اند، چنین نتیجه می گیرند که چون اطاعت «اولوالامر» بی‌چون و چرا واجب است، و چون می‌دانیم که اطاعت از کسی در نافرمانی خدا جائز نیست، پس این امامان باید در سراسر عمر خطا نکنند و به تعبیر مصطلح باید معصوم باشند، تا دستوری مخالف کتاب خدا و فرمودهٔ پیغمبر(ص) ندهند. و با این استدلال گفتهٔ کسانی را مردود می‌شمارد که می گویند لزومی ندارد امام معصوم باشد، چرا که اگر حکم او موافق شرع بود پذیرفتنی است و اگر مخالف شرع دستوری داد مردم نباید بپذیرند.

عصمت چیست؟

علامهٔ طباطبائی در تعریف عصمت می گوید: «نوعی علم است که دارندهٔ این علم را از معصیت و خطا باز می‌دارد؛ و به عبارت دیگر مانع از گمراهی است.[10]»: و می‌افزایند: آیه چنانکه دیدی، می گوید اولوالامر (کسی که عهده‌دار حکومت الهی بر مسلمانان می گردد) باید معصوم باشد. آیا می توان گفت هر کس متصدی امامت گردید معصوم است؟ آیا می توان گفت هیچ یك از حاکمان پس از رسول خدا تا امروز مرتکب گناه بزرگ یا کوچك نشده‌اند؟ آیا همهٔ ارباب حل و عقد دارای ملکهٔ عصمت بوده‌اند؟ مسلماً نه.

نیتجهٔ این بحث اینکه مقصود از اولوالامر در آیهٔ کریمه همان دوازده امامند[11] که به ارادهٔ خدا و نص رسول اکرم تعیین شده‌اند.

وظیفهٔ امام

اکنون که دانستیم از نظر ایشان، نصب امام از جانب خداست و نیز مسلم دانستیم که امام باید معصوم باشد، این پرسش پیش می آید که وظیفهٔ امام در احکام چیست؟ و به تعبیر دیگر آیا امام هم چون پیغمبر(ص) مشرع است؟ و اگر مشرع نیست چگونه حکم می‌دهد؟

علامه طباطبائی می گوید: «امام نه حکمی تازه را وضع می کند و نه حکمی را که در

۱۰. همان ج ۵، ص ۷۸ ۱۱. همان ج ۴، ص ۳۹۲-۳۹۸

سنت ثابت است بر می‌دارد؛ وظیفهٔ امام کشف حکم خدا در قضیه‌ها و موضوعهای عام است.»[۱۲]

وظیفهٔ امام برابر عام (یا هدایت امام)

مرحوم طباطبائی در تفسیر آیهٔ ۷۲ از سورهٔ انبیاء چنین می‌نویسد: هدایت (راهنمایی مردم) که از شئون امامت است، به معنی نشان دادن راه نیست؛ چه خدا ابراهیم(ع) را نخست پیمبری داد، و شأن پیمبر راهنمایی است، سپس او را امام ساخت. پس باید وظیفه‌ای دیگر به عهدهٔ او محول شده باشد، و این وظیفه، امامت است.

وظیفهٔ امام از پیمبری (به معنی مطلق کلمه) بالاتر است و آن رساندن مردم است به مقصود. این رساندن به مقصود، تصرف تکوینی در نفوس بندگان است، و انداختن آنان در راه کمال نفسانی، و منتقل کردن ایشان از مقام معنوی به مقام معنوی برتر. سپس اضافه می‌کند که: امام، رابط میان مردم و پروردگار است در گرفتن فیض باطنی از خدا و رساندن آن به مردم، چنانکه پیمبر واسطهٔ فیض ظاهری است، یعنی واسطهٔ رساندن شریعتهای الهی به مردم که از راه وحی بر پیغمبر نازل می‌شود. و می‌گویند امام باید از طریق کشف و شهود دارای مرتبهٔ یقین باشد؛ یقینی که از عالم ملکوت بر او آشکار گردیده است.

علم امام

علم امام چگونه است؟ آیا بر امام نیز چون پیمبران وحی نازل می‌شود؟ آیا علم مستقیماً از جانب پروردگار، به آنان افاضه می‌شود؟

علامه طباطبائی می‌نویسد:

اخبار متضافر از طریق ائمهٔ اهل بیت در دست است که خداوند علم همه چیز را به پیمبر(ص) و امامان(ع) آموخت، و این روایتها را چنین تفسیر می‌کنند که: علم پیغمبر از طریق وحی است و علم امامان به پیمبر منتهی می‌شود. سپس می‌گویند: بر این گفته ایراد کرده‌اند که امامان در سراسر زندگانی خود به مصیبتهایی مبتلا شدند که اگر از آن

۱۲. همان ج ۴، ص ۳۸۸

مصیبتها آگاه بودند خود را از آن به کنار می‌داشتند. علامهٔ طباطبایی به این اشکال پاسخهایی داده‌اند، از جمله این که علم به اسماء از دو راه حاصل می‌شود، از طریق عادی و از طریق غیرعادی. و علم غیرعادی را در تغییر مجاری حوادث خارجی اثری نیست، و می گوید، بعضی چنین پاسخ داده‌اند که: امامان با علم به نقش مصیبتها، خود را بدان در می‌افکندند؛ چرا که امام تکلیفی جز دیگر مردمان دارد. با توجه به این مشکلات را تحمل کند. و هنگام بحث فلسفی و قرآنی از قدرت پیمبران و ائمه می‌نویسند:

مانعی ندارد ممکنی را فرض کنیم که وجودی مستقل برابر باری تعالی نداشته باشد، ولی این ممکن از همه چیز دانا و بر همه چیز توانا باشد و به تعبیر ساده‌تر اینکه از نظر عقلی مانعی ندارد که پیمبران و امامان بر همه چیز قدرت داشته باشند و از همه چیز مطلع باشند، لیکن این علم و قدرت از جانب پروردگار به آنان افاضه شده باشد.

کیهان فرهنگی، ۱۳۶۵

امر به معروف و نهی از منکر و اهتمام امام امت بدان

وَ صلَّی اللّٰهُ علی سَیِّدنا محمَّدٍ و آله الطّـاهرین

امر به معروف و نهی از منکر، چنانکه همه می‌دانیم، دو فرع دینی است. در تعریف معروف گفته‌اند: «هر کاری است که علاوه بر حسن (یعنی روا بودن انجام آن) وصف زیادتی را نیز دارا باشد» که بدین ترتیب شامل واجب و مستحب هر دو خواهد بود. و «منکر هر کار زشتی است که کننده بداند آن کار زشت است، یا او را متوجه زشتی آن گردانند»؛ که بدین ترتیب، حرام و مکروه را در بر خواهد گرفت. در قرآن کریم اهمیت امر به معروف و ترغیب مسلمانان به اجرای آن، و نیز ممانعت از منکر در نه آیه در سوره‌های آل‌عمران، اعراف، توبه، حج و لقمان آمده است.

از آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف که پس از تذکر نشانه‌های پیغمبر اکرم(ص) در تورات و انجیل، بلافاصله امر به معروف و نهی از منکر را دستور کار او اعلام می‌کند،[1] اهمیت این دو فرع در دین اسلام بلکه در حوزهٔ بشری معلوم خواهد شد.

در سنّت نیز همین اهمیت را برای امر به معروف و نهی از منکر می‌بینیم. از رسول اکرم(ص) روایت شده است: «به معروف امر کنید و از منکر باز دارید پیش از آنکه دعا کنید و پذیرفته نشود.»[2]

۱. الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم...

۲. ابن ماجه، سنن، حدیث ۴۰۰۴

و در روایت دیگری است که: «مردم به خوبی زندگی می کنند، چندانکه به معروف امر و از منکر نهی نمایند، و در کار نیك همکاری داشته باشند. و اگر نکردند، برکتها از آنان گرفته می‌شود، و بعضی بر بعض دیگر دست‌اندازی می کنند. آنگاه نه در زمین یاوری خواهند داشت نه در آسمان.»[۳]

محمدبن جریر طبری در تاریخ، از فقیه ابن ابی‌لیلی روایتی آورده است،[۴] و مضمون آن روایت در زمرهٔ سخنان کوتاه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دیده می‌شود.[۵] عبدالرحمن بن ابی‌لیلی از کسانی است که با پسر اشعث برای جنگ با حجاج بن یوسف بیرون شد. وی ضمن سخنانی که برای برانگیختن مردم به جهاد می‌گفت، چنین گفته است:

روزی که با شامیان دیدار کردیم شنیدم، علی(ع) می‌فرمود: «ای مؤمنان، آنکه ببیند ستمی می‌رانند، یا مردم را به منکری می‌خوانند و او به دل خود نپسندد، سالم مانده و گناه نورزیده، و آنکه به زبان انکار منکر کرد مزد یافت، و از آنکه به دل انکار کرد برتر است، و آنکه با شمشیر به انکار برخاست تا کلام خدا بلند و گفتار ستمکاران پست گردد او کسی است که راه رستگاری را یافت و بر آن ایستاد، و نور یقین در دلش تافت.»

اجرای امر به معروف و نهی از منکر سبب می‌شود تا اگر فردی از راه راست بیرون رفت او را باز گردانند، و یا اگر خواست از راه برون شود، وی را به حال خود نگذارند.

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در اسلام تا بدانجاست که قرآن اجرای این دو فرع را نشانهٔ اجتماع بهتر یا اجتماع صلح خوانده است.[۶] مرحوم علامهٔ طباطبائی در تفسیر این آیه می نویسند: «ذکر ایمان به خدا پس از امر به معروف و نهی از منکر از قبیل ذکر کل بعد از جزء یا ذکر اصل پس از فرع است.»[۷]

در سورهٔ حج بر پا داشتن نماز، و پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر جزء وظیفهٔ کسانی آمده است که به یاری خدا بر می خیزند و خدا آنان را یاری می کند تا در زمین مستقر شوند و حکومت اسلامی را بر پا دارند. و شرط دوام چنین حکومت

۳. جواهرالکلام، امر به معروف (آغاز کتاب)

۴. «حوادث سال ۸۳»

۵. نهج‌البلاغه، کلمات قصار شمارهٔ ۳۷۳

۶. کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن‌المنکر و تؤمنون بالله (آل عمران: ۱۱۰)

۷. المیزان، ج ۳، ص ۳۷۶

اجرای امر به معروف و نهی از منکر است.[۸]

از مفاد آن آیهٔ کریمه و این حدیث و دهها حدیث دیگر که در این باره آمده است، در می یابیم که امر به معروف و نهی از منکر پشتوانهٔ اجرای احکام و مایهٔ قوام اجتماع صالح است. و شاید به خاطر همین اهمیت باشد که فقها، رضوان الله علیهم، مبحث امر به معروف و نهی از منکر را در کتابهای فقهی پس از کتاب جهاد قرار داده‌اند، تا معلوم شود چنانکه جهاد حافظ مرزهای دین و موجب گسترش اسلام در دیگر سرزمینهاست، امر به معروف و نهی از منکر ضامن اجرای احکام در حوزهٔ مسلمانی است و نتیجهٔ آن حفظ امت از لغزشها و نگاهداری حوزهٔ مسلمانی در سلامت کامل است.

اما امر به معروف واجب عینی است یا کفائی و بر فرض دوم چه کسی یا کسانی باید آن را اجرا کنند، بحثهایی است که بر عهدهٔ فقهاست و جای آن رساله‌های عملی یا کتابهای مبسوط فقهی است.

آنچه در این بحث مطرح می شود اثر اجتماعی این دو فرع است، و نیز زیان یا زیانهایی که به دنبال اجرا نشدن آن، دامنگیر اجتماع مسلمانان خواهد شد. چنانکه گفتیم، امر به معروف و نهی از منکر ضامن اجرای سعادت مردم و باقی ماندن اجتماع صالح است. می دانیم‌هر اجتماعی هنگامی سالم و صالح خواهدبود که مقررات و احکامی که برای نظم آن اجتماع وضع شده نسبت به عموم و در همهٔ شرایط اجرا گردد. اگر در اجرای چنین احکام در موردی خاص تعللی رود، شاید به نظر بعضی چندان مهم ننماید، و بگویند از این تقصیر جزئی چه زیان کلی دامنگیر اجتماع خواهد شد؟ اما باید دانست اگر جزئی بیعدالتی در اجتماعی پدید گردید و فوری آن را برطرف نکردند، بیعدالتیهای بزرگتری را یکی پس از دیگری در پی خواهد داشت. آنگاه زمانی می رسد که برای جبران ضایعه بسیار دیر شده است.

برای اینکه موضوع روشنتر شود، به اجتماع عصر رسول خدا(ص) نظری می افکنیم؛ اجتماعی که پس از تأسیس حکومت اسلامی به موجب احکام الهی در مدینهٔ منوّره پدید گردید و تا پایان زندگی رسول(ص) و سالیانی چند پس از رحلت او پایدار ماند. آن اجتماع چرا سالم و موفق ماند، چرا با آن عُدت وعدهٔ اندك به چنان فتحهای

۸. الذین ان مکناهم فی الارض اقاموالصلوه و آتوا الزکاه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر ولله عاقبة الامور (حج: ۴۱)

بزرگ رسید؟ آیا جز آن بود که فرمانروا و فرمانبردار خود را مقابل قانون خدا مساوی می‌دانستند و آیا جز برای آن بود که برای اجرای حکم خدا از سرزنش سرزنش کنندگان نمی‌ترسیدند و اجرای حق را حتی دربارهٔ خود حرمت می‌نهادند؟

رسول خدا صلوات‌الله علیه که دارای نفس قدسی است، در پایان زندگانی و در روزهای آخرین عمر از یاران خویش خواست تا اگر حقی بر او دارند بگیرند.

سید متقیان، علی بن ابی طالب علیه‌السلام که به اعتقاد ما شیعیان دارای مرتبهٔ عصمت است، بارها از یاران خود می‌خواست که خیرخواهی خویش را از او دریغ ندارند و حق او را با این خیرخواهی بگزارند. او در یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید:

«فلا تکُفوا عن مقالة بحق أو مَشورة بعدل فأنی لستُ فی نفسی بفوق أن أُخطِئَ ولا آمن ذلك من فعلی الا أن یکفی الله من نفسی ما هو املك به منی.»[۹]

اما مقدمات تعطیل این دو فرع از آغاز دههٔ چهارم هجرت پدید گردید و از سال چهل و یکم هجری به بعد حکومتها کوشیدند تا دهان امرکنندگان به معروف و یا نهی کنندگان از منکر را ببندند و اگر خاموش نشدند آنان را بکشند. شهادت حجربن عدی و چند تن از دوستان امیرالمؤمنین نمونه‌ای از این تجاوزهاست. با اینهمه در آن اجتماع پرخفقان باز هم کسانی پیدا می‌شدند که برابر حاکمان می‌ایستادند یا حداقل حاکمان را اندرز می‌دادند.

از دورهٔ راشدین رسم آن بود که واعظان و خطیبان سخن خود را با جمله «اتّق الله» آغاز می کردند. نخستین کسی که مردم را از این کار بازداشت، عبدالملك، پسر مروان بود که گفت: هر کس به من «اتق الله» بگوید، گردن او را خواهم زد.

چنانکه آشنایان به تاریخ تمدن اسلام می‌دانند، تشریفات درباری و فاصلهٔ میان حاکم و مردم که از عصر معاویه آغاز شده بود، در دورهٔ مروانیان به کمال رسید.

تعطیل تدریجی امر به معروف و نهی از منکر در حوزهٔ اسلامی اصل مساوات اجتماعی را که در کتاب و سنت رسم شده است به هم زد. قرآن کریم می گوید: «ما شما را از مرد و زن و از طایفه‌ها و قبیله‌ها آفریدیم تا با یکدیگر آشنا شوید و گرامیترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست.»[۱۰]

اما هنوز سدهٔ نخستین هجرت پیغمبر به پایان نرسیده بود که نژادها از یکدیگر

۹. خطبهٔ ۲۱۶
۱۰. حجرات: ۱۳

جدا شدند و برخی را بر برخی دیگر امتیاز پدید آمد.

تتبع در تاریخ تمدن اسلامی نشان می‌دهد، هرگاه کسانی برابر حاکمان جور می‌ایستاده‌اند و آنان را به تقوی امر و از منکر نهی می‌کرده‌اند و آن حاکمان یا از روی رضا و یا از بیم شورش مردمان اندرز آنان را می‌پذیرفته‌اند، آن اجتماع لااقل در برهه‌ای از تاریخ به سعادت می‌زیسته است. اما در سراسر دورهٔ زمامدارانی که به نام اسلام بر مردم حکومت می‌کردند، شمار اینان اندك است. کسانی که به اجرای این وظیفهٔ دینی برمی‌خاسته‌اند، فقیهان و واعظانی بوده‌اند که در راه خدا بیم مال و جاه و جان نداشته‌اند.

در آغاز دورهٔ عباسی، در حکومت منصور، در خلافت مأمون، معتصم، متوکل و در تاریخ حکومت حاکمان ایران، مصر، افریقا، گاه‌گاه بعض این مجاهدان راه خدا دیده می‌شوند. و اینان عموماً از کسانی بوده‌اند که راهبری یا راهنمایی مسلمانان را به عهده داشته‌اند؛ فقیهان یا واعظان و مذکران و به تعبیر ساده‌تر علمایی که حفظ شریعت بر عهدهٔ ایشان بوده است، یا واعظانی که در راه ارشاد بندگان تنها خدا را در نظر داشته‌اند و به مال و جاه دنیا ننگریسته‌اند و بیم جان برخود راه نمی‌داده‌اند.

چنانکه گفتیم، شمار اینان در هر دوره از حکومت پادشاهان خودکامه اندك بوده است. اما اگربخواهیم نام آنان را استقصا کنیم، در حوصلهٔ این مقالهٔ کوتاه نمی گنجد.

به حادثه های سده‌ای که تازه از آن گذشته‌ایم بنگرید؛ قیامهایی که در سامرا، نجف، مشهد و قم برابر امتیاز تنباکو، و دیگر امتیازهای خارجی رخ داد. مشروطیت و کوشش در حفظ حدود شرعی آن، کشف حجاب و فرنگی‌مآب شدن مردم و دیگر بدعتها و کاری که علمای اسلام به نام امر به معروف یا نهی از منکر انجام دادند. قیام امام فقید در سال ۱۳۴۲ را همه به یاد داریم. او هنگامی که تشخیص داد، منکر یا منکراتی در حوزهٔ ایران اسلامی آغاز شده است، بر جان خود نترسید و برپا خاست. دستگیری، زندانی شدن و تبعید را بر خود هموار کرد. نوشت و گفت و نهراسید و سرانجام چنانکه دیدیم، حکومت اسلامی را در ایران تأسیس فرمود.

بقا و صلاح و سلامت این اجتماع که با خون هزاران شهید به وجود آمده، در گرو پایبند بودن مردم مسلمان به اصول و فروع دین آن اجتماع است و پایبند بودن آنان در گرو اجرای امر به معروف و نهی از منکر است.

حجاب در قرآن

واژهٔ حجاب هفت بار در قرآن کریم آمده است و معنی کلمه در این هفت مورد چیزی است که از هر جهت مانع دیده شدن چیز دیگر شود.

مانع مادی

چنانکه در این آیه: «فَقالَ إِنّی أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیرِ عَن ذِکْرِ رَبّی حَتّی تَوارَتْ بِالْحِجاب»[1] که ابن اثیر گوید: مقصود از حجاب افق است[2] و بعض مفسران گویند: مقصود پنهان شدن آفتاب است؛ و نیز در این آیه: «فاتَّخَذَتْ مِن دونِهِم حِجاباً فأرْسَلْنا إلَیْها روحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً»[3] که گفته‌اند مقصود از حجاب، دیوار است[4]؛ و نیز در این آیه که دربارهٔ زنان رسول خدا(ص) است: «و إذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَاسْئَلوهُنَّ مِن وَراءِ حِجاب»[5] که مقصود پوششی است مانع از دیده شدن آنان چون پرده. و می توان حجاب را در این آیه نیز چیزی محسوس گرفت که مانع دیدن شود: «وبَیْنَهُما حِجابٌ وعَلَی الاعْرافِ رِجالٌ.»[6]

۱. سورهٔ ص: ۳۲ ۲. النهایه: «حجب» ۳. مریم: ۱۷
۴. تبیان، ج ۷، ص ۱۰۲ ۵. احزاب: ۵۳ ۶. اعراف: ۴۶

یا مانع معنوی

چنانکه در این آیه: «وما کان لِبَشرٍ أن یُکَلمَهُ اللّهُ إلاّ وحیاً أو من واریٔ حِجاب»[۷] که چون دیدن باری تعالی با دیدهٔ حسّی ممکن نیست، مجازاً از آن به مکالمه از پشت پرده تعبیر شده است.

و یا این آیه: «و مِن بَیْنِنا وبَیْنِك حِجابٌ فَاعْمَل إنّنا عامِلُون»[۸] که گفته‌اند مقصود خلاف کافران با پیمبر(ص) است و یا مخالفت با او در دین. و یا در این آیه: «و إذا قَرأتَ القُرآن جَعْلنا بَیْنَك و بَیْن الَّذین لایُؤمِنُون بِالآخرة حِجاباً مَسْتُورا.»[۹] که مقصود از حجاب، در نیافتن کافران است معنی قرآن را.

چنانکه می بینیم، در این آیه‌ها حجاب به معنی پرده یا چیزی است که مانع دیدن شود. اما آن حکم شرعی که منظور ماست، ضمن آیه‌هایی دیگر و با تعبیری جز کلمهٔ حجاب آمده است؛ تعبیری نهایت بلیغ. زیرا چنانکه نوشتیم، حجاب مانع دیدن است. آیهٔ ۵۳ سورهٔ احزاب که مسلمانان را می‌فرماید: «اگر چیزی از زنان پیغمبر(ص) خواستید، از آن سوی پرده بخواهید»، دستوری است که زنان پیمغبر را نبینند و آنان از هر جهت از دیده پوشیده مانند، چنانکه جسمشان هم دیده نشود؛ در صورتی که از حجاب برای زنان مقصود آن نیست که قطر جسم آنان نیز پوشیده ماند. بدین‌جهت، دستور پوشش زن را در دیگر آیه‌ها چنین می‌خوانیم:

۱. «یا أیُّهَا النَّبِیُّ قُل لأزواجِك و بَناتِك و نِساءِ الْمُؤمنین یُدْنینَ عَلَیْهنَّ من جلابیبهنَّ.»[۱۰] ای پیغمبر به‌زنان و دخترانت و زنان مؤمنان بگو تا جلبابهای خود را نزدیك آرند.

و نیز این آیه: «ولا یُبدْین زینَتَهُنَّ الاّ ما ظَهرَ منْها، ولیَضْرَبْنَ بخُمرِهنَّ عَلی جُیُوبِهنَّ»[۱۱] و آشکار مکنند زینت خود را جز آنچه پدید است از آن، و بزنند خمارهای خود را بر جیبهای خویش.

اکنون باید معنی واژه‌هایی چند که در این دو آیهٔ شریفه آمده است و کاربرد آن واژه‌ها را در زبان عرب و در عرف مسلمانان عصر رسول خدا(ص) روشن کرد، تا آنچه مقصود ماست (حجاب در قرآن) آشکار گردد.

۷. شوری: ۵۱ ۸. فصلت: ۵ ۹. اسراء: ۴۵ ۱۰. احزاب: ۵۹
۱۱. نور: ۳۱

لغویان چنانکه خواهم نوشت، این کلمه را درست نشناسانده‌اند. واژهٔ جِلباب، جلابیب و تجلبب.

«جلباب پوشیدن» چندبار در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار علی علیه‌السلام آمده است: خطبه‌های ۴، ۶۶، ۸۷، ۱۵۳، ۱۸۳ و نامه‌های ۱۰، ۱۹، ۶۵ و کلمهٔ قصار ۱۱۲، که در همه موارد جلباب مشبهٌ‌به چیزی است.

اما در حدیث نبوی، یکی حدیث عایشه است: «و کان رآنی (صفوان) قَبل الحِجاب فَاسْتَیْقَظْتُ بِاسْتِرجاعِهِ حین عَرفنی فخمَّرتُ وَجْهی بِجِلْبابی» و دیگر در سُنن دارمی، باب مناسك: «سَدَلَت إحدانا جِلْبابَها مِن رأسِها عَلی وجْهِها».

اکنون باید دید جلباب چیست و چگونه پوششی است؟ لغویان قدیم عرب، چنانکه عادت آنان بوده است، کلمه را دقیق نشناسانده‌اند. جویری نویسد: «جلباب مِلْحفه است.» زنی از هذیل در سوك کشته‌ای گفته است: «کرکسها با اطمینان خاطر به سوی او می‌رفتند، همچون دوشیزگان جلباب پوشیده»[۱۲] و در تعریف ملحفه، که جلباب را بدان شناسانده است، نویسند: ملحفه یکیِ ملاحف است.

ابن منظور نویسد: «جلباب قمیص بود، جامه‌ای است فراختر از خمار، کوتاهتر از رداء که زن بدان سر و سینهٔ خود را پوشاند و گفته‌اند، جامه‌ای است فراخ، کوتاهتر از ملحفه.» (لسان‌العرب).

و ابن اثیر نویسد: جلباب «ازار» و «رداء» است و گفته‌اند ملحفه است و آن چون مقنعه است که زن بدان سر و پشت و سینهٔ خود را می‌پوشاند، و جمع آن جلابیب بود (النهایه). و فیومی از نوشتهٔ ابن فارس آرد: «جلباب چیزی است که بدان خود را بپوشانند، جامه و جز آن.» (مصباح‌المنیر).

اما نوشتهٔ ابن فارس چنین است:

«ابوعمرو گوید «جلبه» ابری است همانند کوه و «جلب» نیز چنین است و

۱۲. تَمْشی النُّسُورُ إلیه وهِیَ لاهِیَةٌ   مَشْیَ الْعِذاری عَلَیْهِنَّ الجَلابِیب

بیت از جنوب، دختر عمرو ذی‌الکلب است. رجوع شود به دیوان هذلیین، قسمت سوم، ص ۱۲۵، چاپ المکتبة العربیه ۱۳۸۵ هق. «کلمهٔ لاهِیَة» را دزی (اگر مترجم اشتباه نکرده باشد) شادی کننده تصور کرده (فرهنگ البسه مسلمانان، ص ۱۱۷) ولی سُکری در شرح بیت گوید: لاهیَة = آمنه است. چون کرکسها از مردهٔ او بیم نداشتند با اطمینان به سوی او می‌رفتند.

سروده‌اند:

وَ لَسْتُ بِجِلْبٍ جِلْبِ ریحٍ[13] و قِرَّةٍ　　ولا بِصفَا صَلْدٍ عن الْخَیْرِ مَعْزِلِ[14]

و اشتقاق جلباب از این کلمه است و جلباب، پیراهن بود و جمع آن جلابیب است و سروده‌اند (سپس بیتی را که از دیوان هذلیین آورده شد، نقل کرده است (معجم مقاییس اللغه). کوشش فرهنگ نویسان عربی در پیوند کلمهٔ «جلباب» با ریشهٔ جلب (= ابر پوشاننده)[15] درست به نظر نمی‌رسد، و ظاهراً نوشتهٔ جفری صحیح‌تر باشد که اصل کلمه حبشی است به معنی روپوش[16]، و نیز آنچه دزی نوشته است: «چادر بزرگی که در شرق زنان هنگام بیرون شدن از خانه سرتاپای خود را در آن می‌پوشانند.»[17]

اما از استعمال این واژه در گفتار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نکته‌های دیگر را توان یافت. نخست به مورد استعمال آن در سخنان آن حضرت بنگریم.

چنانکه اشارت شد، مفرد و جمع و فعل ساخته از این کلمه نُه مورد در سخنان امام(ع) آمده است:

جلباب:

۱. «ما زِلْتُ انْتَظِرْ بِکُم عَواقِبَ الْغَدر، حَتَّی سَتَرنی عَنْکُم جِلْبابُ الدینْ»[18]

۲. «فَالْبس لَهُم جِلْباباً مَنَ اللینْ»[19]

۳. مَن أَحَبَّنا أَهلَ الْبیتِ فَلْیَسْتعِد لِلْفقر جِلباباً.»[20]

۴. «حَتَّی اِذا کُشِفَ لَهُم عَن جَزاءِ مَعْصِیَتِهِمْ واسْتَخْرَجَهُم مِن جَلابیبِ غَفْلَتِهِمْ.»[21]

۵. «وَلا اسْتَطاعَت جَلابِیب سَوادِ الْحَنادِسِ ان تَرُدّ ما شاع فِی السَّمواتِ مِن تلألُوءِ نُورِ الْقَمَرِ.»[22]

۶. «وکَیْف انْت صانعٌ إذانْکَشَفَت عَنْك جَلابیبُ ما انْت فیه.»[23]

۷. «فَإنَّ الْفِتْنَة طالما اغدفت جَلابیبها.»[24]

۱۳. لَیْل، لسان‌العرب.　۱۴. بیت از سروده‌های اتابط شرا است(لسان‌العرب.: «جلب»).

۱۵. معجم مقاییس اللغه، ج ۱، ص ۴۷۰　۱۶. لغات دخیل قرآن، ص ۱۰۲

۱۷. فرهنگ البسهٔ مسلمانان، ص ۱۱۷　۱۸. خطبهٔ ۴　۱۹. نامه ۱۹　۲۰. کلمات قصار

۲۱. خطبهٔ ۱۵۳　۲۲. خطبهٔ ۱۸۲　۲۳. نامهٔ ۱۰　۲۴. نامهٔ ۶۵

۸. «معاشِرَ الْمُسْلِمِین إستشعِروا الْخَشْیَةَ وتَجلْبَبوا السَّکِینَةَ.»[۲۵]
۹. «إنَّ مِن احَبِّ عبادِاللّهِ الیْه عَبْداً أعانَهُ اللّه عَلی نَفْسِه فَاسْتَشْعَرَ الْحُزن وتَجَلْبَب الخَوف.»[۲۶]

هر چند در همهٔ این نُه مورد جلباب و جلباب پوشیدن به مجاز به کار رفته است، اما از استعمال آن نکات زیر را می‌توان به دست آورد:

۱. جلباب، پوششی است که روی همهٔ پوششها به بر می کنند، چه در دو مورد مقابل شعار آمده که لباس زیرین است و از آن جهت شعارش گویند که موی بدن را مس کند.[۲۷]

۲. جلباب سراسر تن را می‌پوشاند، چنانکه از فقرهٔ ۱ و ۵ آشکار است.

۳. جلباب لباس، چون مقنعه و خمار پوششی خاص زنان نیست، بلکه تقریباً مرادف روپوش یا لباس کار است که سراسر بدن را از گردن به پایین می گیرد و بانوان و مردان به هنگام کار آن را می‌پوشند. زیرا در فقره‌های ۱، ۲، ۴، ۶، ۸، مخاطب و یا آنکه از آنان خبر می‌دهد مردان‌اند، و بدیهی است که اگر جلباب پوشش زنان به تنهایی بود، در مورد مردان به کار نمی‌رفت؛ چه معلوم است که به مرد مثلاً نمی‌توان گفت چادر نقوا را بر سر خود بیفکند. اکنون ببینیم تفسیرنویسان در این باره چه گفته‌اند:

شیخ طوسی از ابن عباس و مجاهد آورد: جلباب خِمار زن است، و آن مقنعه‌ای است که پیشانی و سر خود را بدان پوشد گاهی که برای کاری از خانه برون آید. و از گفتهٔ حسن نویسد: جلابیب ملحفه‌هاست که زن آن را بر چهرهٔ خود می آورد،[۲۸] و نظیر احتمال اول را طبرسی در مجمع‌البیان آورده است. لیکن ظاهر مقایسهٔ این آیه با آیهٔ بیست و یکم سورهٔ مبارکهٔ نور نشان می‌دهد که خمار پوششی است جز جلباب.[۲۹]

در مقابل نوشتهٔ این دو مفسر، قرطبی نویسد: «جلابیب جمع جلباب و آن جامه‌ای است بزرگتر از خمار. ابن عباس و ابن مسعود آورده‌اند که آن رداء است و گفته‌اند قناع است، و درست آن است که آن پوششی است که همهٔ تن را بپوشاند.»[۳۰] محمد غوث، مؤلف نثرالمرجان نیز، از مبرِّد نظیر همین تفسیر را آورده

۲۵. خطبهٔ ۶۶ ۲۶. خطبهٔ ۸۷ ۲۷. ابن فارس، مقاییس‌اللغه؛ ج ۳، ص ۱۹۳
۲۸. التبیان، ج ۸، ص ۳۲۷ ۲۹. در ذیل این کلمه توضیح بیشتری داده خواهد شد.
۳۰. قرطبی، الجامع‌الاحکام‌القرآن، ذیل تفسیر احزاب: ۵۹

است و نویسد که آن پوششی است که همه را تن بپوشاند چون ملحفه.[31]

و علامهٔ طباطبائی نویسد: «جلابیب جمع جِلباب است، و آن جامه‌ای است که زن بر خود افکند و همهٔ بدن او را بپوشاند و یا آن خمار است که سر و صورت را با آن پوشند.»[32]

از مجموع آنچه نوشته شد، چنین دانسته می‌شود که تفسیر جلباب به خمار، مقنعه و یا نیم‌تنه تسامحی است، و تعریف درست آن همان روپوش یا روی لباسی است که سراسر اندام را فرا گیرد. و نیز از امر «یُدنینَ» دانسته می‌شود که جلباب پوششی بوده است جلوباز، همانند شنل که بر دوش می‌افکنده‌اند و در آیه دستور داده شده است که دو طرف آن را به‌هم نزدیك کنند.

۲. خِمار

خمار برخلاف جلباب پوشش سر است و کاربردِ آن در شعرهای جاهلی و دورهٔ اسلامی به همین معنی است. امرؤالقیس در وصف باران گوید:

و تَـری الشَّـجْـراءَ فِـی رَیِّـقِـهـا　　　کَرُؤسٍ قُـطِـعَـت فـیـهـا خُـمـر[33]

که شاعر در این بیت سرهای درختان را که از آب برون مانده به سرهای بریدهٔ در خمار مانده همانند کرده است.

و این بیت از حسّان بن ثابت انصاری:

تَـظِـلُّ جِـیـادُنـا مُـتَـمَـطِّـرات　　　تَـلِـطِّـمُـهـن بِـالْـخُـمُـرِ الـنِّـسـاء[34]

که در آن ابوسفیان و مردم مکه را سرزنش کند و گوید اسبان ما به شتاب می‌رفتند و زنان شما با چارقد آنها را باز می‌راندند. و «تخمیر» پوشیدن سر است و یا صورت به خمار، چنانکه در حدیث بخاری گذشت:

«فَخَمَّرْتُ وجْهی بِجِلْبابی.»[35]

۳۱. نثرالمرجان...، چ سنگی، ج ۵، ص ۴۳۵
۳۲. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۳۹
۳۳. ایلیا حاوی، امرؤالقیس، ص ۱۲۱
۳۴. دیوان، دار صادر، ص ۸
۳۵. بخاری، مغازی، ج ۵، ص ۱۴۹

جیب: جمع آن «جیوب»، مفرد کلمه یك بار در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نمل و بار دیگر در آیهٔ ۳۲ سوره قصص و جمع آن در آیهٔ مورد بحث (۳۱ سوره نور آمده و معنی آن گریبان است که از یقهٔ پیراهن باز شود.

از مجموع این توضیحها و دقت در کاربردهای کلمه‌ها در سورهٔ مبارکه نور، احزاب و آیه‌های دیگر و نیز از شعر عرب و نهج‌البلاغه چند نکته روشن می‌شود:

۱. خمار با جلباب یکی نیست؛ خمار پوشش است و جلباب پوششی است که سراسر بدن را (ظاهراً از گردن به پایین) می‌پوشاند.

۲. جلباب پوششی بوده است جلو باز و زنان مسلمان مأمور شده‌اند دو لب آن را به یکدیگر نزدیك کنند.

۳. خمار یا سرپوش دامنه‌دار بوده است که زنان مسلمان مأمور شده‌اند دامنهای سرپوش را تا گریبان خود بیاورند و گلو و سینه را بدان بپوشانند.

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی (مشهد)، ۱۳۶۶

بیعت و چگونگی آن در تاریخ اسلام

در لغت و اصطلاح

بیعت (بیعة)، در لغت عرب، دست بردست زدن است در ایجاب بیع (فروختن)، و در مبایعت، برایجاب طاعت؛[1] اما در اصطلاح مسلمانان، نهادن دست راست است در دست کسی به نشانهٔ پذیرفتن امارت یا ریاست او.

چنانکه از نوشتهٔ لغویان بر می آید، این واژه نخست در خرید و فروخت به کار می رفته است، سپس در مورد تعهد دو تن برابر یکدیگر استعمال شده؛ گویی هر یك از دو طرف آنچه را پیش خود دارد به دیگری می‌فروشد و نفس و طاعت خویش را خالصانه در اختیار وی قرار می‌دهد.[2]

هروی می نویسد: «بیعت در لغت به معنی عهد و پیمان بستن است.»[3] ظاهراً بیعت به معنی دوم کلمه، با نهادن دست راست بیعت کننده در دست بیعت گیرنده تحقق می‌یافته است. چنانکه کعب گوید:

حتی وضعت یمینی لا انازعها　　　فی کف ذی نعمات قیله القیل[4]

این بیت، چنانکه می‌دانیم، در آغاز عصر حکومت اسلامی سروده شده است.

۱. ابن منظور، لسان‌العرب: «بیعة»　　۲. ابن اثیر، نهایه　　۳. الغریبین

۴. تا آنکه دست راست خود را، بی آنکه وابس کشم، در دست خداوند نعمتها نهادم که سخن او راسب اسب (کعب بن زهیر: به هنگام بیعت با رسول خدا و خواندن قصیدهٔ معروف خویس)؛ به حای «ذی نعماب» «ذی نقمات» نیز روایت شده است.

امابیعت میان عرب پیش از اسلام نیز متداول بوده است و آنان هنگام پذیرش مهتری رئیس قبیله یا سرکردهٔ خود یا به هنگام تعهد انجام کاری برای وی، با نهادن دست خود در دست او وفاداری خویش را اعلام می‌داشته‌اند.

طبری آنجا که تصمیم قصی بن کلاب، جد اعلای رسول خدا(ص) را بر بیرون کردن خزاعه از مکه شرح می‌دهد، می نویسد: «قریش و بنی کنانه پذیرفتند و با او بیعت کردند.»[۵]

پس از ظهور اسلام، نخستین بیعتی که در زمان پیمبر(ص) در مکه صورت گرفت بیعتی است که به نام بیعت عشیرت مشهور گردیده است، و این بیعت سه سال پس از بعثت بود.

چون آیهٔ «وانذر عشیرتك الاقربین»[۶] نازل شد، پیغمبر(ص) چهل تن، یا نزدیك به چهل تن از فرزندان عبدالمطلب را در مجلسی فراهم آورد و ضمن سخنانی که در تاریخها آمده است فرمود: «ای پسران عبدالمطلب، من بر شما و دیگر مردم به پیمبری مبعوث شده‌ام. کدامیك از شما با من بیعت می کند تا برادر من و رفیق من و وصیّ من باشد؟» هیچکس جز علی(ع) او را پاسخ نداد. تا سه بار چنین فرمود و سرانجام رسول خدا(ص) با امیرالمؤمنین علی(ع) بیعت کرد.[۷]

دومین بیعت[۸] که در مکه انجام یافت، بیعت نخستین، در عقبه[۹] بوده است. چون خبر ظهور اسلام به وسیلهٔ شش تن از مردم یثرب که در کنار کعبه با پیغمبر ملاقات کردند، در این شهر شایع شد، دوازده تن به هنگام حج به مکه آمدند و در عقبه با رسول خدا(ص) بیعت کردند. چنانکه ابن هشام نوشته است مفاد بیعت چنین بود:

۱. چیزی را همتای خدا ندانند.

۲. دزدی نکنند.

۳. فرزندان خود را نکشند.

۴. به یکدیگر بهتان نزنند.

۵. تاریخ الرسل والملوك، ج۳، ص۱۰۹۴ ۶. شعراء: ۲۱۴

۷. تاریخ الرسل و الملوك، ج ۲، ص ۱۱۷۳؛ ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۲۷۴

۸. مقصود بیعتهای دسته جمعی است.

۹. عقبه به معنی گردنه است، و آن میانهٔ منی و مکه به فاصلهٔ دو میلی شهر قرار دارد.

۵. در کار نیک که پیمبر(ص) دستور می‌دهد با وی مخالفت نکنند.[۱۰]

سومین بیعت یک سال پس از بیعت نخستین عقبه در همانجا تحقق یافت. این بار هفتاد و سه مرد و دو زن با پیغمبر(ص) بیعت کردند. در این بیعت، نمایندگان مردم یثرب متعهد شدند از او چون فرزندان خویش حمایت کنند.[۱۱]

پس از آنکه رسول اکرم(ص) از مکه به یثرب هجرت کرد و این شهر «مدینةالرسول» و سپس به تخفیف مدینه نام گرفت، تا سالی که او به جوار حق رفت، بیعتهای متعددی میان نمایندگان سراسر مردم شبه جزیرهٔ عربستان با آن حضرت انجام یافت. این نمایندگان نزد پیامبر می‌آمدند و با نهادن دست خود در دست وی، وفاداری خویش را اعلام می‌کردند. و گاه رسول خدا خود از کسانی بیعت می‌گرفته است که مهمترین این بیعتها «بیعةالرضوان» یا «بیعت شجره» است.

آنچه موجب این بیعت گردید آن بود که چون پیغمبر در ذوالقعدهٔ سال ششم هجرت برای گزاردن عمره با گروهی از یاران خود روانهٔ مکه گردید، در میان راه در موضعی که به نام حدیبیه معروف است با فرستادگان قریش که برای ممانعت او از رفتن به مکه آمده بودند روبرو گشت. پیغمبر(ص) عثمان بن عفان را نزد مردم مکه فرستاد تا بدانها بگوید رسول خدا(ص) از این سفر قصد جنگ ندارد و تنها می‌خواهد عمره بگذارد. عثمان به مکه در آمد و پیام پیغمبر(ص) را به قریش رساند.

سران قریش عثمان را نزد خود نگه داشتند و خبر به اردوی رسول خدا(ص) رسید که قریش عثمان را کشته‌اند. پیغمبر از کسانی که همراه او بودند بیعت گرفت تا با مردم مکه بجنگند و همگان جز یک تن با او بیعت کردند.[۱۲]

این بیعت چون زیر درخت سُمر (سدر) انجام شد، آن را بیعت تحت الشجره نامیدند و چون آیه «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة....»[۱۳] در این باره نازل گردیده بیعةالرضوان نیز خوانده شده است.

پس از رحلت رسول خدا بیعت کردن مسلمانان با جانشینان وی سنتی رایج گردید. نخستین این بیعتها در سقیفه صورت گرفت که گروهی در آنجا گرد آمدند و با ابوبکر به خلافت بیعت کردند و او را خلیفهٔ مسلمانان خواندند. و در این روزها عباس

۱۰. ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۴۱ — ۱۱. همان، ج ۲، ص ۵۰ — ۱۲. همان، ج ۳، ص ۳۶۴

۱۳. همانا خشنود شد خدا از مؤمنان که بیعت کردند با تو زیر درخت (فتح: ۱۸).

و ابوسفیان نیز از یك سو نزد علی علیه‌السلام رفتند تا با او به خلافت بیعت کنند و او در پاسخ آنان سخنانی فرمود که در نهج‌البلاغه آمده است.[۱۴]

در عصر ابوبکر، عمر، عثمان و امیرمؤمنان علی علیه‌السلام مردمی که در مدینه حاضر بودند، دست در دست خلیفه می نهادند و با این کار پذیرفتن خلافت و وفاداری خویش را اعلام می کردند و گاه این بیعت با نمودن رضایت تحقق می یافت؛ چنانکه در بیعت عمر، عثمان نامهٔ ابوبکر را که در آن عمر از سوی وی به خلافت گمارده شده بود بر حاضران خواند و آنان پذیرفتند.[۱۵]

در خطبه ها و نامه های امیرمؤمنان(ع) چند بار از بیعت مسلمانان سخن رفته است. در یکی از خطبه ها می فرماید: «همانند ماده شتران که بر بچه‌های خود روی می آرند به من رو آوردید و بیعت بیعت گفتید.»[۱۶]

آن حضرت در نامه‌ای که به معاویه نوشت می‌فرماید: «کسانی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند با من بیعت نمودند.»[۱۷] و در نامه‌ای دیگر بدو می نویسد: «از کسانی که نزد تو هستند بیعت بگیر و با دسته‌ای از اصحاب خود نزد من بیا».[۱۸]

بیعت بدین صورت در سراسر خلافت راشدین، امویان، عباسیان و حتی خوارج و فاطمیان و دیگر کسانی که دعوی زعامت مسلمانان را داشتند رسمی جاری بود.

بیعت در ایران اسلامی

چنانکه می دانیم، در سده های نخستین اسلام، حاکمان سرزمینهای ایران از سوی حاکمی که در عراق (کوفه) می نشست تعیین می گردید. چون خلیفه‌ای می‌مرد و خلیفه‌ای جای او را می گرفت، این حاکمان از مردم برای او بیعت می گرفتند.

هنگامی که خبر مرگ یزید و معاویه پسر وی، به سلم‌بن زیاد، حاکم خراسان، رسید و در آن روزها پسر زبیر از یك سو و مروان حکم از سوی دیگر بر سر خلافت ستیز داشتند، سلم از مردم بیعت رضا گرفت تا کار خلافت استقامت یابد.[۱۹] خراسانیان پذیرفتند، اما پس از چندی بر وی شوریدند.

چنانکه نوشتیم، بیعت با پادشاه یا زمامدار بدین سان (دست در دست نهادن) رسم

۱۴. خطبهٔ پنجم که با جملهٔ «شقوا امواج الفتن» آغاز می‌شود.

۱۵. ابن‌اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج ۲، ص ۴۲۶، چاپ دارصادر

۱۶. خطبهٔ یکصد و سی و هفتم

۱۷. نامهٔ ششم

۱۸. نامهٔ هفتاد و پنجم

۱۹. طبری، ج ۷، ص ۴۸۹؛ الکامل، ج ۴، ص ۱۵۵

عرب بوده است. و چندانکه جستجو کردم در شاهنشاهی پادشاهان ایرانی جشن رسمی نیافتم. در شاهنامه یك بار واژهٔ بیعت آمده است و آن در پادشاهی قباد است:

از ایران بر او کرد بیعت سپاه درم داد یکساله از گنج شاه[20]

عبارت طبری در این باره چنین است: «واجتمع الیه الوجوه فملکوه.»[21] و در ترجمهٔ این تاریخ چنین آمده است: «مردمان بر سروبه گرد آمدند و هم در آن شب با او بیعت کردند.»[22]

پیداست که مترجم طبری چون در عصر سامانیان می‌زیسته و در آن عصر رسم بیعت معمول بوده، واژهٔ بیعت را به کار برده و فردوسی در استعمال این واژه تحت تأثیر این ترجمه قرار گرفته است.

در نظم و نثر فارسی بیعت، دست به دست دادن، یا دست در دست نهادن ترجمه شده است، چنانکه در تاریخ بیهقی، آنجا که از بیعت مسعود با خلیفهٔ عباسی سخن رفته، چنین می‌خوانیم: «و دست برای آن گشاده‌ام و به جهت عقد دست بر دست زده‌ام.»[23] و نیز این عبارت: «دستهای راست دادند دست دادنی از روی رضا و رغبت»[24] که ترجمهٔ این عبارت عربی است: «واعطوا للصفق ایمانهم بالبیعة اصفاق رضی وانقیاد.»[25]

و انوری راست:

انوری را خدایگان جهان
پیش خود خواند و دست داد و نشاند[26]

و نظامی عروضی آنجا که شرح درآمدن فرخی را بر امیر چغانیان می‌نویسد، چنین آورده است: «امیر دست داد و جای نیکو نامزد کرد.»[27] که مطمئناً به همین معنی

۲۰. شاهنامه، تصحیح دبیر سیاقی، ج ۵، ص ۲۵۱۱

۲۱. سران بر او فراهم آمدند و او را پادشاه کردند (تاریخ الرسل والملوک، ج ۲، ص ۱۰۴۴).

۲۲. ترجمهٔ تاریخ طبری، تصحیح محمد پروین گنابادی، ص ۱۱۵۵

۲۳. تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، چ ۱۳۲۴، ص ۳۱۴ ۲۴. همان، ص ۳۰۹ ۲۵. همان، ص ۲۹۹

۲۶. دیوان انوری، تصحیح مدرس، ج ۲، ص ۶۱۰ و شهیدی، سیدجعفر، شرح مشکلات دیوان انوری، ص ۵۴۹

۲۷. چهارمقاله، تصحیح دکتر محمد معین، ص ۶۳

است؛ یعنی دست خود را در دست فرخی که برای بیعت دراز کرده بود نهاد.

و این که مرحوم دهخدا دست دادن را دراز کردن آن برای نشان دادن جا تعبیر کرده بعید می نماید. گویا این رسم با هجوم مغولان بر ایران و بغداد و کشته شدن مستعصم و برافتادن رسم خلافت، از میان رفته است و آنجا که تاریخ نویسان دورهٔ مغول واژهٔ بیعت را به کار برده‌اند تنها استعمال لفظ است. از جمله آنکه جوینی در شرح جلوس منکوقاآن می نویسد: «هر کس که در آن جمعیت حاضر بودند بر سبیل تبعیت بیعت کردند.»[۲۸] چه آیین بیعت بدین معنی که مورد بحث است میان مغولان نبوده است.

در حکومت ایلخانیان، تیموریان و حتی پادشاهی صفویان که رنگ مذهبی داشته است نامی از بیعت مردم با پادشاهان نیست؛ مثلاً خواندمیر دربارهٔ جلوس میرزا شاهرخ چنین می نویسد: «آن ...... در ماه رمضان سنه سبع ثمانمائه در بلدهٔ فاخرهٔ هرات تخت سلطنت و جهانبانی را به وجود خود مشرف ساخت، و تاج خلافت و کشورستانی بر سر نهاده سایهٔ معدلت و رعیت‌پروری برمفارق جهانیان انداخت. ولاة ولایات انقیاد مثال لازم الامتثال نموده اظهار اطاعت و فرمانبرداری کردند، و به پای اخلاص عازم آستان آسمان اختصاص گشته شرایط چاکری و خدمتکاری به جای آوردند...»[۲۹]

و همین مورخ، جلوس شاه اسماعیل را چنین توصیف می کند: «در روزی که داخل ایام سنهٔ ست وتسعمائه بود بسان عید دلگشا و مانند روز نوروز فرح‌افزای می نمود، همای چتر همایون فال ظلال دولت و اقبال بر مفارق متوطنان آن دیار مبسوط گردانید و به نور طلعت عالم آرای و صیقل معدلت ظلمت زدای ظلام ظلم و زنگ جور از ساحت ملك آذربایجان و آینهٔ ضمیر اهل ایمان به مرتبهٔ انکشاف و انجلا رسانید.»[۳۰]

و در کتاب خلاصة السیر، تالیف محمدبن معصوم خواجکی اصفهانی که با اهتمام دوست دانشمندم آقای ایرج افشار در دست انتشار است، آنجا که از جلوس شاه صفی سخن می گوید می نویسد: «در همان ساعت سعد، کمر و شمشیر نواب صاحبقرانی فردوس مکانی شاه اسماعیل انارالله برهانه را بر میان اشرف همایون بسته در عمارت

۲۸. تاریخ جهانگشا، ج ۳، ص ۲۱   ۲۹. حبیب‌السیر؛ ج ۳، ص ۵۵۴

۳۰. همان، ج ۴، ص ۴۶۷

علی قاپو تخت و تاج را به وجود قابلیتش زینت داده... بر سریر پادشاهی نشاندند...»
و در جای دیگر می‌نویسد: «روز جمعهٔ هشتم ماه مذکور (جمادی‌الثانی) به فرمودهٔ حضرت ظل اللهی در مسجد شاهی جمعیت تمام واقع شده نواب خاتم المجتهدین خطبهٔ بلیغ به نام نامی نواب همایون خواندند.»*

چنانکه می‌بینیم در این مآخذ از پادشاهی این شاهان که گاه بالفظ خلافت از آن تعبیر کرده‌اند، اشارتی به بیعت نرفته است. معلوم می‌شود بیعت رسمی میان عرب بوده است و چون حکومت اسلامی تأسیس گردیده، رسول خدا(ص) این رسم را امضاء فرموده است و تا حکومت صورت خلافت یا زعامت عام مسلمانان را داشته این رسم نیز رعایت می‌شده است.

کیهان اندیشه، ۱۳۶۸

*از دوست عزیزم آقای افشار که عکس این صفحه‌ها را در اختیارم نهادند سپاسگزارم.

قرآن صامت از زبان قرآن ناطق

مدیر محترم نشریهٔ کیهان اندیشه، السلام علیکم

تهیهٔ مقاله‌ای پیرامون موضوع پیشنهادی «اثر قرآن در ادب فارسی» کاری است سخت دشوار؛ چرا که موضوعی بسیار گسترده است و فراهم آوردنش مستلزم صرف وقت بسیار. از نخستین اثر که به زبان فارسی دری در دست داریم، تا آنچه نویسندگان و شاعران عصر ما نوشته و سروده‌اند، نوعی تأثیر از قرآن کریم دیده می‌شود و برخی از آنها سراسر متأثر از این کتاب آسمانی است.

می گویند نخستین سروده به زبان دری شعری است که محمد، پسر وصیف سکزی در ستایش یعقوب پسر لیث صفاری گفته است. دومین بیت آن مدیحهٔ منظوم این است:

لمن الملك بخواندی تو امیرا به یقین
با قلیل الفئه کت داد در آن لشکر کام[1]

چنانکه می بینیم بیت بالا از دو آیهٔ قرآن کریم تأثیر پذیرفته است:

۱. لمن الملك اليوم للّه الواحد القهار[2]

۲. کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن اللّه[3]

و در سرودهٔ پروین اعتصامی می بینیم:

۱. دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۱۶۳ ۲. غافر: ۱۶ ۳. بقره: ۲۴۹

مادر موسی چو موسی را به نیل
درفکند از گفتهٔ رب جلیل
خود ز ساحل کرد با حسرت نگاه
گفت کای فرزند خرد بی گناه...[۴]

که متأثر از آیهٔ آغازین سورهٔ قصص و دیگر آیه‌هاست. در دورانی چنین گسترده و میان خیلی چنین بزرگ، کمتر شاعری است که سرودهٔ او ــ مدح یا حماسه، داستان یا تاریخ، غزل یا مرثیه ــ به نوعی از قرآن الهام نگرفته باشد.

مقصودم از این خیل بزرگ، شاعران عارف مشرب یا سرایندگان منظومه‌های اخلاقی و تربیتی نیست، چه این شاعران را باید مترجمان قرآن خواند، نه تأثیر پذیرفتگان از آن. شاعرانی چون سنائی، عطار، مولانا جلال‌الدین، سعدی و حافظ که هر چه دارند همه از دولت قرآن دارند.

آنچه نوشته شد، دربارهٔ منظومه‌ها، غزلها و قصیده‌هاست، یا به عبارت دیگر، دربارهٔ نظم است، اما نثر خود حدیثی مفصلتر دارد. پس چگونه می‌توان تأثیر قرآن را در ادبیات فارسی در مقاله‌ای فراهم آورد؟

تا آنجا که به خاطر دارم، چنین بحثی دربارهٔ یك دو شاعر، موضوع چند رسالهٔ فوق لیسانس و دکتری دانشجویان رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی بوده است.

نه! جناب صاحبی، در شدن در بحث تأثیر قرآن در نظم و نثر در سراسر دورهٔ ادبیات دری با گز مهتاب پیمودن است و با دلو آب از دریا کشیدن. اما چه باید کرد؟ درخواست آقای مدیر مجله را هم نمی‌توان به کناری نهاد و انجام نداد.

زمانی اندیشیدم و سرانجام بدین نکته رسیدم که مگر نه نوشتن این مقاله و مانند آن برای نشان دادن گوشه‌ای از عظمت قرآن است، پس چرا عظمت قرآن را از زبان کسی ننویسم که بزرگ مفسر قرآن است و تنها دانا به رمز و اشارتهای آن، خود قرآن ناطق است و بر عظمت قرآن صامت گواهی صادق.

آری عظمت قرآن را باید از زبان علی(ع) گفت و شنود، و دانست که قرآن برای چه آمد و چیست و چه بود.

برای تأمین این منظور، فقره‌هایی از نهج‌البلاغه که به ترجمهٔ تازه‌ای از آن پرداخته‌ام و دربارهٔ قرآن کریم است (و هنوز منتشر نشده) برای شما می‌فرستم. بود که خوانندگان را خرسند کند و ذخیرتی برای پسین روز این رو سیاه گردد.

۴. دیوان، چاپ پنجم، ص ۱۸۱

قرآن ناطق

قرآن،از آن بخواهید تا سخن گوید، و هرگز سخن نگوید. اما من شما را از آن خبر می دهم. بدانید قرآن علم آینده است و حدیث گذشته. درد شما را درمان است، و راه سامان دادن کارتان در آن است.[۵]

کتاب خدا در دسترس شماست. زبان آن کند نیست، گویاست؛ خانه‌ای است که پایه‌هایش ویران نشود، و صاحب عزتی است که یارانش را هزیمت نبود.[۶]

این قرآن خطی نبشته است که میان دو جلد هشته است. زبان ندارد تا به سخن آید، ناچار آن را ترجمانی باید، و ترجمانش مردانند که معنی آن دانند.[۷]

آموختن و تلاوت قرآن

قرآن را بیاموزید که نیکوترین گفتار است، و آن را نیک بفهمید که دلها را بهترین بهار است. و به روشنایی آن بهبود خواهید که شفای سینه‌های بیمار است، و آن را نیکو تلاوت کنید که سودمندترین بیان و تذکار است.[۸]

قرآن، حجت پروردگار

پس قرآن فرمان‌دهنده است و بازدارنده، خاموش است و گوینده، حجت خداست بر آفریدگانش که پیمان گرفته است از ایشان، و همگان را نهاده است در گرو آن. نور خود را با قرآن تمام گرداند، و دین خود را بدان به کمال رساند.[۹]

درون و برون قرآن

ظاهر قرآن زیباست، باطن آن ژرف ناپیداست، عجایب آن سپری نگردد، غرایب آن به پایان نرسد، و تاریکیها جز با قرآن زدوده نشود.[۱۰]

در قرآن است خبر آنچه پیش از شما بود و آنچه پس از شماست و حکمِ آنکه چگونه بایدتان زندگی نمود.[۱۱]

همنشینی با قرآن

کسی با قرآن ننشست، جز آنکه چون برخاست، افزون شد، یا از او کاست؛ افزونی در

۵. خطبهٔ ۱۵۸ ۶. خطبهٔ ۱۳۳ ۷. خطبهٔ ۱۲۵ ۸. خطبهٔ ۱۱۰
۹. خطبهٔ ۱۸۳ ۱۰. خطبهٔ ۱۸ ۱۱. سخنان کوتاه، ش ۳۱۳

رستگاری، و کاهش از کوری و دل بیماری.

و بدانید کسی را که با قرآن است، نیاز نباشد و بی‌قرآن بی‌نیاز نباشد. پس بهبود خود را از قرآن بخواهید که قرآن بزرگترین آزار را بهی است، و آن کفر و دورویی و بیراهه رفتن و گمرهی است.[۱۲]

قرآن، دستاویزی محکم

بر شما باد به کتاب خدا که ریسمانِ استوار است و نورِ آشکار است، و درمانی است سوددهنده، و تشنگی را فرو نشاننده، چنگ در زننده را نگهدارنده، و در آویزنده را نجات بخشنده.

نه کج شود تا راستش گردانند، و نه به باطل گراید تا آن را برگردانند. کهنه نگردد به روزگار، نه از خواندن و نه از شنیدن بسیار. راست گفت، آنکه سخن گفت از روی قرآن، و آنکه بدان رفتار کرد پیش افتاد از دیگران.[۱۳]

خدای تعالی کتابی راهنما نازل فرمود، و در آن نیك و بد را آشکار نمود. پس راه خیر را بگیرید، تا هدایت شوید و از راه شر برگردید و به راه راست روید.[۱۴]

○

قرآن، چراغ راه

پس فرو فرستاد بر او (رسول ص) قرآن را که چراغ آن فرو نمیرد، چراغی که افروختگی‌اش کاهش نپذیرد. دریایی که ژرفای آن کس نداند و راهی که پیمودنش رهرو را به گمراهی نکشاند. پرتوی که فروغ آن تیرگی نگیرد، و فرقانی که نور برهانش خاموش نشود، و تبیانی که ویرانی نپذیرد، و بهبودیی که در آن بیم بیماری نباشد، و ارجمندیی که یارانش را شکست و ناپایداری نباشد، و حقی که یاورانش را زیان و خواری نباشد.[۱۵]

قرآن معدن ایمان

قرآن معدن ایمان است و میانجای آن، و چشمه‌سار دانش است و دریاهای آن، و باغستان داد است و انگیزه‌های آن، و بنیاد اسلام است و بُنلاد استوار آن. وادیهای حقیقت است و سبزه‌زارهای آن. و دریایی است که بردارندگان آب، خشکش نگردانند،

۱۲. خطبهٔ ۱۷۶ ۱۳. خطبهٔ ۱۵۶ ۱۴. خطبهٔ ۱۶۷ ۱۵. خطبهٔ ۱۹۸

و چشمه‌سارهاست که آب کشندگان، آبش را به ته نرسانند. آبشخورهاست که در-آیندگان بدان آب آن را کم نکنند، و نشانه‌هاست که روندگان از نظرش دور ندارند، و پشته‌هاست که روی آورندگان از آن بگذرند و آن را نگذارند.[١٦]

قرآن، مایهٔ سیرابی دانشمندان

خدایش، مایهٔ سیرابی دانشمندان کرده است و بهار دلهای فقیهان، مقصد راههای پارسایان، و دارویی که از پس آن بیماری نیست و نوری که با آن تاری نیست، و ریسمانی که گرفتنگاه آن استوار است، و پناهگاهی که قلهٔ آن پناهنده را نگهدار است. وارجمندی که هر که با او دوستی ورزد، و امان آن کس که بدان در شود، و راهنمایِ هر که بدان اقتدا کند، و عذرخواهِ آن که آن‌را مذهب خود گیرد، و برهانِ هر کس که بدان سخن گوید و آن را پذیرد و گواهِ هرکه در مخاصمت پشتیبان خویشش شمارد، و پیروزی آن کس که بدان حجت آرد، و راهبر آن که آن را به کار دارد، و برندهٔ آنکه آن‌را کار فرماید و نشان آنکس که در آن بنگرد چنانکه باید، و نگاهدار کسی که خود را بدان از آسیب پاید، و دانش کسی که نیکش به خاطر سپارد، و حدیث کسی که از آن روایت دارد.[١٧]

قرآن و مردم آخر زمان

نزد مردم آن زمان کالایی زیانمندتر از قرآن نیست، اگر آن را چنانکه باید بخوانند؛ و نه پر سودتر از قرآن، اگر معنی کلماتش را برگردانند ... حاملان کتاب خدا آن را واگذارند، و حافظانش آن را به فراموشی سپارند.

پس در آن روزگار، قرآن و قرآنیان از جمع مردمان دورند، و رانده و مهجور، هر دو با هم در یك راه روانند، و میان مردم پناهی ندارند.

پس در این زمان قرآن و قرآنیان میان مردم‌اند و نه میان آنان؛ با مردمند، نه با ایشان. چه گمراهی و رستگاری سازوار نیایند، هر چند با هم در یکجا بپایند. پس آن مردم در جدایی متفقند، و از جمع گریزان، گویی آنان پیشوای قرآنند نه قرآن پیشوای آنان. جز نامی از قرآن نزدشان نماند، و نشناسند جز خط و نوشتهٔ آن.[١٨]

کیهان اندیشه، ١٣٦٨

١٦ و ١٧. همان خطبه ١٨. خطبهٔ ١۴٧

دارالتقریب چیست، چه می‌خواهد و برای چه تاسیس شده است؟

پس از اطلاع از مضمون نامه‌ای که دارالتقریب فرستاده بود، این بنده نامه ای فرستادم و از اعضای دارالتقریب سپاسگزاری کردم و خرسندی و بشاشت خود را از این اقدام امیدبخش تقریر کردم.

چند هفته گذشت و پاسخ بدین نامه داده نشد ولی پس از هفته‌ها انتظار، نامه‌ای دریافت کردم که دبیر دارالتقریب ضمن پاسخی مودت آمیز نوشته بودند: «می‌خواستم اساسنامهٔ دارالتقریب طبع شود و نسخه‌ای از آن بفرستم. بدین‌جهت تأخیر شد» یك جلد هم از اساسنامه و بیانیهٔ خود را فرستاده بودند.

اکنون نه آن نامه را در دست دارم نه آن بیانیه را، ولی نسخه‌ای از ترجمهٔ بیانیه و اساسنامهٔ این جمعیت در دست ماست که عیناً درج می‌شود:

«این بیانیه که از طرف این هیئت دینی خطاب به‌عالم اسلامی صادر شد، مشتمل بر دو قسمت است؛ در قسمت اول از بساطت اسلام در صدر اول بحث کرده اثبات می‌دارد که چگونه در ابتدای اسلام باب تعقل یعنی اجتهاد و نظر در جلو اهل فکر و نظر باز بوده و چگونه هر حکمی را از کتاب الله و ادله استنباط می نمودند و تا چه حدی منطق و برهان حکومت داشته و اختلاف در عقیده و استنباط ابدا موجب دشمنی و دوگانگی نمی‌شد و تعصبات را به کلی در آنها راهی نبوده است.

و بعداً چه شد که کم‌کم پای تعصبات در بین آمد، و پیدایش چهار مذهب حنفی

مالکی، حنبلی و شافعی در بین اهل سنت، از این اصل سرچشمه گرفته که پیروان فقهای مخصوصی نسبت به‌افکار آن فقها تعصب به‌خرج داده، به‌طوری که باب اجتهاد را به روی خود بسته و فقط وظیفهٔ تبعیت را به گردن گرفتند و چون هر جمعی از فقیه مخصوصی از فقهاء اربعه پیروی کردند. چهار مذهب در بین اهل سنت به‌وجود آمد و با اینکه در زمان خود این فقهاء و یا بین شاگردان برجستهٔ آنها این اصول تعصب و اینکه هر دسته فقط حق را منحصر به‌خود دانسته باشد و دیگران را بر باطل داند، جاری نبوده بلکه هر فقیه به‌افکار فقیه دیگر احترام می گذاشته، معهذا نوبت به‌پیروان که رسید پای تعصب در کار آمد به‌طوری که پیرو هر یك از این چهار نفر از پیرو دیگری تبری جسته و حق را منحصراً در مذهب خود می‌دانسته و در این تعصبات به‌قدری راه اسراف پیموده شده که در همین مذاهب پیروانی بودند که پشت سر دستهٔ دیگر نماز نمی‌خواندند و یا وصلت با پیروان دیگری را جایز ندانسته و در خوردن ذبیحهٔ فرقه دیگر احتیاط می کردند. چرا؟ برای آنکه او پیرو مذهبی از اهل سنت است و دیگری پیرو مذهبی دیگر از اهل سنت.

خلاصه بدین ترتیب، حق فکر کردن و تعقل را از خود سلب کرده و متعصب برای یکی از این چهار طریقه شدند، و دائرهٔ اختلاف بین پیروان این چهار مذهب روز به‌روز توسعه می‌یافت.

در این اختلافات سد باب اجتهاد که سد باب فکر و تعقل است، فقه اسلامی از آنکه با حوائج دنیای تمدن پیش رود عقب ماند و صورت جمود و رکود به‌خود گرفت. در نتیجه، کم‌کم، مسلمین احساس کردند که برای ادارهٔ زندگی اجتماعی خود احتیاج به‌قوانین دیگری دارند و نوعاً به‌سراغ قوانین موضوعهٔ بشری رفتند. و نهایت، برای مسلمان حقیقی درد بود که به‌چشم خود ببینند که در بلاد اسلامی غیر از قوانین اسلام قوانین موضوعهٔ دیگران حکمفرما باشد.

ولیك به‌حمدالله ما در عصر خود موفق شدیم که تا حدی از این تعصبات رهیده آن بدبینیها و جفاکاریها که مثلاً بین پیروان مذهب حنفی با پیروان شافعی بود از بین برداریم.

اینك این جامعهٔ الازهر است که در آن پیروان چهار مذهب دور هم جمع می‌شوند

وفقـه تمامی چهار مذهب تدریس می‌شود و امیدواریم روزی برسد که بتوانیم فقه مذاهب دیگر اسلامی را هم مانند فقه چهار مذهب در الازهر تدریس کنیم.

از طرفی جای بسی خوشوقتی است که این احساس در مسلمین پیدا شده که چرا باید قوانین غیراسلامی بر آنها حکومت کند. و می‌بینیم که هر روز صدایی از طرفی برمی‌خیزد و ندای علمای حقوق و رجال مطلع به‌قوانین اسلامی به گوش می‌رسد که چرا از احکام فقه اسلامی استفاده نمی‌کنیم؟ و حتی در کنگرهٔ بین‌المللی که در سال ۱۹۳۷ میلادی در شهر «لاهای» با حضور رجال حقوقی دول عالم و نمایندهٔ جامعه الازهر (علامه استاد آقای شیخ محمود شلتوت که از اعضاء مؤسس جماعت التقریب می‌باشند در آن‌موقع نمایندهٔ جامعه‌الازهر در کنگره مزبور بوده‌اند) تشکیل یافت، به‌قیمت این فقه و صلاحیت آن اعتراف گردید.

این توجه به‌فقه از آنجا پیدا شد که ما توانستیم تا حد زیادی تعصبات را در بین خود کنار گذاریم و در عوض تقید به آن چهار مذهب و افکار آنها، نظر به‌ادله را با حریت بحث شعار خود قرار داده نشان دادیم که فقه اسلام فقهی است زنده و متناسب با زندگانی.

و امید است به‌هر مقدار که از جمود خارج شویم، بیشتر مسلمین به‌موقعیت و قیمت این قوانین فقهی توجه کنند.

این است فکر ما در این مذاهب. این بود وضعیت ما با فقه مذاهب چهارگانه. حال ببینیم در اختلافات فکری و قضایایی که موجب اختلافات ابحاث کلامی و یا اختلافات طائفگی در اسلام گردیده، وضعیت ما مسلمین به‌چه صورت است. از اینجا قسمت دوم بیانیه شروع شده و این‌طور می گوید:

این اختلافات از دیر زمانی بین مسلمین پیدا شده و در بعضی مواقع هم به‌شدت خود می‌افزوده؛ و چه بسیار که به‌رنگهای مختلفی در اثر سیاستهای گوناگونی که در آن دست داشته و یا فرهنگهای مختلفی که در آن تأثیر می‌کرده، در می‌آمده است.

روزنامهٔ وظیفه، ۱۳۷۷ قمری (۱۳۶٦ خورشیدی)

تأثیر عنصر ایرانی در نشر اسلام در جهان
(آسیای صغیر، آسیای مرکزی، شبه‌قارهٔ هند)

چنانکه می‌دانیم، در آغاز قرن هفتم میلادی، بانگ دعوتی آسمانی از مرکز شبه جزیرهٔ عربستان برخاست و در مدت ربع قرن، سراسر جزیره و در مدت کمتر از یك قرن، قسمت بزرگی از معمورهٔ دنیای آن روز را فرا گرفت. با گسترش این دعوت، بنیاد تمدنهای کهن و ریشه‌دار، یکی پس از دیگری، فرو ریخت. زبانها و عادتها دیگرگون گشت و پی تمدنی به نام تمدن اسلام در جهان افکنده شد. سرزمین ما و مردم ما به حکم همسایگی با عربستان، نه تنها از برخورد این موج برکنار نماند بلکه چنانکه خواهیم دید، راه آن را برای سرایت به دوردست‌ترین نقاط جهان گشود. هرگاه به ظاهر تاریخ بنگریم، چنان می‌نماید که ایران در مقابل حملات سربازان عرب شکست خورده یا تسلیم شده و اراضی خود را به‌مصالحه واگذاشته است.

اما این نتیجه‌گیری عجولانه است. ما نباید شعاع دید خود را محدود به سال ۱۴ تا ۲۱ هجری کنیم بلکه باید پا به پای سیر اسلام در این منطقهٔ وسیع و کشورهای مجاور آن پیش رویم و دامنهٔ تتبع خود را تا چند قرن بعد ادامه دهیم و آنگاه ارزشیابی کنیم و ببینیم ایران در میدان سیاست اسلام و قلمرو پهناور این امپراطوری عظیم چه سهمی داشته است.

در آغاز باید دانست که برخورد ایران با اسلام همانند سرزمینهای شمال شبه جزیرهٔ عربستان یا افریقا یا پاره‌ای مناطق دیگر نیست، و نفوذ اسلام در آن سرزمینها سبب شد که نه تنها دین آن مردم نسخ شود بلکه زبان و عادات و رسوم ایشان نیز دیگرگون گردد. لیکن در ایران چنین نبود. هنگامی که اسلام بدین کشور آمد، ایران

مملکتی متمدن بود با تمدنی ریشه‌دار و فرهنگی اصیل و زبان و ادبیاتی گسترده. با این امتیازات بزودی توانست شخصیت خود را بر قوم غالب بقبولاند. نظام کشوری و آیین مملکتداری و روش بهتر زیستن و بهره بردن از مواهب طبیعی را بدیشان یاد دهد. بعلاوه فرهنگی حجیم و مفصل از اصطلاحات و ترکیبات علمی و اداری و فلسفی برای زبان و ادبیات عرب و اسلام آماده سازد. با گذشت سالیان و دریافت حقیقت دین اسلام و تجزیه و تحلیل این شریعت سهل و ممتنع، ایرانیان خود را موظف دیدند رسالت تبلیغ دین جدید را در سرزمینهایی که جزء امپراطوری آنان بود، به عهده بگیرند.

در اینجا می خواهم به اصطلاح، اندکی پا را پیشتر بگذارم و بگویم بسیاری از روشن بینان مردم ما در همان آغاز ظهور اسلام، حقیقت این دین را دریافتند و شیفتهٔ آن بودند و دور نیست که علت پیشرفت سریع اسلام در چنین منطقهٔ وسیعی، راهنمایی همین مردم دل آگاه بوده است. چه اگر بنا بود بین ایران و عربهای مهاجم جنگی رخ دهد، مجموع سپاهیان مأمور این سرزمین که تحت فرماندهی ابوعبیده روی به عراق نهادند، با شمار سربازان یکی از پادگانهای ایران برابری می کرد و در حملهٔ اول از پا در می آمد، تا چه رسد بدانکه بخواهند از همه این راههای صعب‌العبور و مناطق پر از مخاطره و دشوار بگذرند.

مضمون نامهٔ رسول اکرم به پادشاه ایران «اَسْلِمْ تَسْلَمْ» به آنان فهمانده بود که اسلام، دین سازش و سلامت است و ایرانیان عقد دوستی خود را با صاحب این شریعت از همان آغاز استوار ساختند و تا سر حد امکان در راه گسترش این دین از پای ننشستند. تا آنجا که صفحات تاریخ و نقاط مختلف کشورهای اسلامی پر از مآثر و آثار مسلمانان نیکوکار و مجاهدان این مرز و بوم است و چنانکه بحمدالله امروز هم به رغم همهٔ تبلیغات شیطانی باز شعلهٔ عشق بدین آیین مقدس در دلهای ایرانیان زبانه می‌زند و به خواست خدا تا ابدالدهر چنین خواهد بود. حتی نهضتهای استقلال طلبانه‌ای هم که در ایران پدید آمد و به نتیجه رسید، آن نهضتها بود که به خاطر مخالفت با خودکامگیهای خلفاء و رژیم غیرعادلانهٔ آنان و زیرپا گذاشتن عدالت وانصاف اسلامی آغاز شد، و برای آن بود که خلیفه‌ای می خواست به این دین آسمانی و الهی رنگ نژادی دهد و بدان پیرایهٔ منطقه و محیط ببندد. اما نهضتهای ضداسلامی که «خوارج» و «اباحتیان» بر پا کردند، همچنان در نطفه عقیم ماند و یا نتیجهٔ درخشانی از آن به دست نیامد. دلیل این مدعا این که هرگاه خلفا می خواستند سرداران نهضتی را از پا درآورند

و دل مردم را از ایشان بگردانند آنان را به خروج از دین و ضدیت به اسلام متهم می کردند؛ چنانکه در رفتار معتصم با افشین و شوراندن سپاهیان وی بدو خوانده‌اید.

باری. از موضوع گفتار خود بدور نشویم. منظور ما این است که نشان دهیم چگونه ایرانیان، دین اسلام را در سه نقطهٔ بزرگ از معمورهٔ جهان انتشار داده‌اند. قبلا باید دو نکته را تذکر دهم: نخست آنکه مقصود من از کلمهٔ ایرانیان تنها پادشاهان یا نمایندگان قدرت نیستند بلکه غرض ملت و مردم این سرزمین است، هر چند حاکمان و پادشاهان ایشان در آن مواقع از نژاد این مردم نباشند. چه می‌دانیم عنصر ترک در پاره‌ای از این فتوحات سمت فرماندهی و فرمانروایی داشته است. اما باید دانست که آن ترک نژاد در چنان وقت مظهر قدرت مردم این سرزمین بوده است و به نام پادشاه ملتی مسلمان حکمرانی داشته، و دیگر اینکه مقصود از نفوذ ایرانی، بسط فرهنگ و تمدن اسلامی است که رنگ تمدن ایرانی گرفته است.

نفوذ اسلام در آسیای صغیر

درعرف مسلمانان، بلاد روم، عبارت از ممالك روم شرقی است چنانکه دریای مدیترانه را «بحرالروم» می نامند. بر همین اساس، سرزمین آسیای صغیر را «روم» گفته‌اند. عجالتاً منظور ما از آسیای صغیر سرزمین بین دریای سیاه و دریای مدیترانه از دو سوی شمالی و جنوبی و سلسلهٔ جبال توروس و دریای اژه از دو سوی شرقی و غربی است، و هنگامی که مسلمانان سراسر شام را گشودند، حمله به آسیای صغیر امری ضروری می نمود و معاویه در خلافت عمر می خواست بدانجا بتازد ولی با مخالفت خلیفه مواجه شد. اما در خلافت عثمان این آرزو برای وی تحقق یافت و توانست تا «عموریه» پیش رود. از آن تاریخ به بعد، در طول سالهای خلافت اموی و عباسی، این سرزمین مورد تاخت و تاز مسلمانان و رومیان بود و دژها و شهرهای آن منطقه دست به دست می گشت. لکن به شهادت تاریخ، هیچگاه برای خلفای اموی و عباسی ممکن نشد که نفوذ اسلام را در سراسر این منطقه مستقر سازند، و آخرین فتح بزرگ به دست لشکریان معتصم بود که به سال ۲۲۳ هجری توانستند تا عموریه پیش روند، و آن شهر را غارت کردند.

تنها در حکومت سلاجقه است که می بینیم اوضاع این منطقه دیگرگون می‌شود: سراسر آسیای صغیر تحت تصرف این خاندان درآمد و رسالت تبلیغ اسلامی و نشر معارف دین در این منطقه با زبان و ادبیات فارسی به نظم و نثر آغاز شد و بدانجا رسید

که در آسمان عرفان اسلامی آفتاب درخشانی چون مولانا جلال‌الدین طلوع کرد و نخست روشنی بخش آن منطقه شد و سپس در تمام قلمرو اسلام فارسی زبان نورافشانی کرد. این عبارت را از مسامرة‌الاخبار تألیف آقسرائی که از جمله کتابهای مفید در تاریخ آسیای صغیر است، نقل می کنیم؛ زیرا نمایندهٔ طرز تفکر زمامداران مسلمان و مردم ایران نسبت به سرزمینهای گشوده است. اگر در اشغال عراق یا سرزمینهای غربی قصد خلفای اسلام تحصیل جزیه و ازدیاد درآمد و عمران بیت‌المال بوده است، فاتحان شرقی جز ترویج دین و گسترش اسلام نظری نداشتند. آقسرائی چنین می نویسد:

«ارمبانوس ملك‌الروم با صد و بیست هزار مرد قصد بلاد اسلام کرد، و اول روی به دانشمند که ملك نیکسار و سبواس و توقات و ابلستان و غیره داشت نهاد. ملك دانشمند نزد ملوك اسلام کس فرستاد و آنان را به مقابله با لشکر کفر تشویق کرد و قلج ارسلان را وعده داد که اگر پیروزی دست داد، صد هزار دینار به او رساند. و ابلستان بدو واگذارد. قلج ارسلان با دیگر ملوك آن جوانب جهت حمیّت دین و حمایت اسلام به اتفاق جمعیت کرده و عزم غزای کفار را نمودند. باری تعالیٰ نصرت ارزانی داشت و ارمیانوس بعد از محاربت و مقابلت بسیار منهزم شد و از کفار اندك قومی خلاص یافتند. ملك دانشمند صد هزار درم به قلج ارسلان فرستاد و در تسلیم کردن ابلستان متوقف شد و چون قلج ارسلان این نوع سخن استماع کرد، صد هزار درم را باز فرستاد و گفت: من برای حمایت اسلام آمدم با حرب، مرا به درم و دینار او احتیاجی نیست.[۱]»

از دورهٔ استیلای سلاجقه بر آسیای صغیر صدها نویسندهٔ مبرز و شاعر توانا از این سرزمین برخاستند یا از سراسر ایران‌زمین بدانجا روی نهادند که نام هر یك زینت‌بخش صفحات تاریخ ادب است.

چین

در این که اسلام به وسیلهٔ قوم ایرانی در بلاد چین منتشر شد، ظاهراً بین تاریخ‌نویسان خلافی نیست؛ زیرا پیش از حکومت مغول، اسلام در این منطقه نفوذی نداشته است. روایاتی که دربارهٔ قبر سعد وقاص در کانتون یا پیدا شدن کتیبه‌هایی از زمان خلفا در

۱. نقل به اختصار، با مختصر تغییر در عبارت از مسامرة‌الاخبار و مسایرة‌الاخیار اثر محمودبن اقسرایی، تصحیح دکتر عثمان توران ترکیه ۱۹۴۴. ص ۲۷ و ۲۸

مساجد چین می گویند، نشانهٔ این است که می خواهند نفوذ عرب را در آنجا نیز بسط دهند. قتیبهٔ ابن مسلم، والی خراسان و ماوراءالنهر، با همه کوششهایی که کرد نتوانست در داخل چین نفوذ کند. لکن از دورهٔ مغول، اندك اندك، نفوذ مسلمانان از طریق تجارت و سیاحت در این منطقه آغاز شد. از جمله اسناد تاریخی سندی گویا از عطاملک جوینی، نویسندهٔ کتاب معروف و پر ارزش جهانگشای، در دست داریم که مرا از اطالهٔ گفتار در این باره بی نیاز می‌سازد.

این مؤلف دربارهٔ نفوذ مسلمانان ایرانی در چین می نویسد: «اما آنچه از راه عقل بدان می توان رسید و از وهم و فهم نه دور است، در دو قسم محصور است: اول ظهور معجزهٔ نبوت است، و دوم کلام و معجزه از این قوی‌تر تواند بود که بعد از ششصد و اند سال تحقیق حدیث «زویت لی الارض فأریت مشارقها و مغاربها و سیبلغ ملك امتی مازوی لی منها» در ضمن خروج لشکر بیگانه میسر می‌شود... تا بدان سبب لوای اسلام افراخته‌تر شود و شمع دین افروخته‌تر، و آفتاب دین محمدی سایه بر دیاری افکند که بوی اسلام مشام ایشان را معطر نگردانیده بود و آواز تکبیر اذان سمع ایشان را ذوق نداده و جز پای ناپاك «عبدةاللات والعزی» خاك ایشان را بنسوده؟ و اکنون چندان مؤمن موحّد روی بدان جانب نهاده است و تا اقصای دیار مشرق رسید و ساکن و متوطن گشته که از حد و حصر و احصاء تجاوز نموده است.

بعضی، آن است که به وقت استخلاص ماوراءالنهر و خراسان به اسم پیشه‌وری و جانورداری جماعتی را به حشر بدان حدود رانده و طایفهٔ بسیار آنند که از منتهای مغرب و عراقین و شام و غیر آن از بلاد اسلام بر سبیل تجارت و سیاحت طوفی کرده‌اند و به هر طرفی و شهری رسیده و شهرتی یافته و در مقابل بیوت اصنام، صوامع اسلام ساخته و مدارس افراخته و علماء، به علم و افادت و مقتبسان علوم به استفادت اشتغال نموده، گویی اشارت از حدیث اطلبوالعلم‌ولوباالصین به ابنای این زمان است.»[۲]

سندی دیگر از رَحّالهٔ معروف ابن بطوطه در دست است که می نویسد:[۳] «در هر یك از شهرهای چین، مسلمانان مرکز علی‌حده‌ای دارند که در آن، به طور مجزا زندگی می کنند و در محلهٔ مخصوص خود مساجدی برای اقامهٔ نماز جمعه و غیره دارند و به

۲. جوینی، عطاملك. تاریخ جهانگشای، تصحیح قزوینی، لیدن ۱۹۱۱، ج ۱، ص ۹

۳. عبارات ترجمه است از: ابن بطوطه، رحله. مکتبه تجاریه. ۱۹۳۸. جزء اول صص ۱۶۸ ـ ۱۶۴

احترام و عزت تمام به سر می برند.» و باز می نویسد: «در هر یك از شهرهای چین شیخ الاسلامی هست که امور مسلمانان مربوط به اوست و یك قاضی نیز برای رسیدگی به مرافعات معین نموده.» و ضمن وصف شهر خنسا می نویسد: «پسر امیر در کشتی دیگری نشست. مطربان و موسیقیدانان نیز با او بودند و به چینی و فارسی و عربی آواز می خواندند. چند بار به فرمان امیرزاده، آن شعر را تکرار کردند؛ چنانکه من از دهانشان فرا گرفتم، و آن آهنگ عجیبی داشت و چنین بود:

تا دل به محبت دادیم　　در بحر فکرافتادیم
چون در نماز استادیم　　گویی به محراب اندریم

که بیت از سعدی است و صحیح آن این است:

تا دل به مهرت داده‌ام　　در بحر فکر افتاده‌ام
چون در نماز استاده‌ام　　گویی به محراب اندرم

شبه قارهٔ هند

در سال ۴۳ هجری، برای اولین بار، عبدالله بن سوار عبدی که از جانب عبدالله بن عامربن کریز مأمور مرز سند بود، به سرزمینهای آن ناحیه حمله برد. در سال ۴۴ مهلب بن ابی صفرة بدانجا حمله برد. در سال ۸۹ هجری محمدبن قاسم در جنگی پادشاه سند را بکشت و با کشته شدن او سرزمین سند به تصرف مسلمانان درآمد. اما انتشار مسلمانی در معظم شبه قارهٔ هند نیز بوسیلهٔ ایرانیان بود.

در اینجا باز به سندی تاریخی مراجعه می کنیم. جرفادقانی در آغاز کار ناصرالدین سبکتکین نویسد: «پس روی به جهاد کفار وقمع اعدای دین آورد، و ناحیت هندوستان که مسکن دشمنان اسلام و معبد اوثان و اصنام بود، دارالغزو ساخت.»[4] و در شرح حال محمود می نویسد: «سلطان یمین الدوله و امین الملة چون نواحی هند بگرفت و در اَقاصی آن ولایت به جایی رسید که هرگز رایت اسلام بر آن حدود طلوع نکرده بود، و از دعوت محمدی به هیچ عهد بدان طرف معجزه و آیتی نرسیده بود، عرصهٔ آن بقاع از ظلمتِ کفر و شرك پاك کرد، و مشاعل شریعت در آن دیار و امصار برافروخت و

۴. جرفادقانی، تاریخ یمینی، چاپ سنگی. ص ۲۵

مساجد بنیاد نهاد و تلاوت کتاب عزیز و دراست قرآن مجید و دعوت اذان و شعار ایمان ظاهر گردانید.»[5]

در شرح حال عبدالرحمان اموی، معروف به عبدالرحمانِ داخل، نوشته‌اند که چون فتوحات خود را در اروپا تا به کنار اقیانوس اطلس رسانید، اسب خود را برانگیخت و روی به دریا کرد و شمشیر خونش را کشید و گفت به خدا سوگند اگر می‌دانستم در آن سوی دریا مردمی زندگی می‌کنند، به خاطر کلمهٔ توحید با آنان نبرد می‌کردم.

رفتار محمود غزنوی در جانب مشرق بی‌شباهت بدین فاتح اسلامی در مغرب نیست. ولی ناگفته نماند که بین فتوحات اسلامی در شرق و غرب تفاوتی بزرگ به چشم می‌خورد. مسلمانان عرب در جانب غربی توانستند دامنهٔ فتوحات خود را تا قلب اروپا بسط دهند اما در طول تاریخ بسیاری از آن مناطق از حوزهٔ متصرفات اسلامی خارج شد، و مردم آن سرزمین مسلمانی را رها کردند ولی تمدن اسلامی که بوسیلهٔ عنصر ایرانی در نواحی شرقی پایه گذاری شد، آنچنان ثابت و استوار ماند که پس از گذشت قرنها هنوز آن مردم به قبلهٔ مسلمانان نماز می‌خوانند و کتاب کریم را تلاوت می‌کنند و شگفت این که در همان سال که قسمتی از خاک مسلمانان در ناحیهٔ شمالی شبه جزیرهٔ عربستان مورد تجاوز واقع و اشغال گردید، در جانب شرق ایران دولتی با ۹۰ میلیون تن به نام پاکستان به وجود آمد و الحاق خود را به ممالک اسلامی اعلان نمود.

کنگرهٔ هزارهٔ شیخ طوسی، ۱۳۴۷

۵. همان. همان جا

همبستگیهای تمدن اسلامی

از این عنوان مقصود آن نیست که همبستگیهای مسلمانان از جهت اشتراك در تکالیف فردی مورد بحث قرار گیرد (یعنی تکالیفی که ار جهت الزام و توجیه به عالم مابعدالطبیعه، و از جهت اجزاء به عمل مردمانی که مکلف به اجرای آن تکالیف‌اند، بستگی دارد). دراین بحث مطلقاً به جنبه‌های تشریعی نظری نیست و اگر هم بعضی زمینه‌های بحث چنین توجهی را اقتضا کند، آن توجه تبعی است نه اصلی.

در این بحث می خواهیم دورنمای محیط پهناوری را در ذهن خود مجسم کنیم که در آن بیش از نیم میلیارد انسان زندگی می کردند؛ انسانهایی که از نژادهای گوناگون بودند، انسانهایی که رنگ پوست، استخوان‌بندی، تناسب اندام و حتی عادتها و سیاستهای خانوادگی آنان اختلاف داشت و در بعضی زمینه‌ها سیاست اجتماعی آنان نیز هماهنگ نبود، ولی از جانب دیگر بر این جماعتهای انبوه وحدتی به تمام معنی حکومت می کرد؛ وحدتی از جهت طرز تفکر در جهان و انسانهایی که در این جهان زندگی می کنند؛ وحدتی که همهٔ آنها را نسبت به حفظ حقوق یکدیگر و احترام متقابل به یکدیگر مکلف می کرد — چنانکه‌انسانی‌در مشرق عالم برای انسانی در مغرب عالم حقوقی را محترم می‌شمرد که برای خود و کسان خود محترم می‌شمرد.

اگر به نقشهٔ سرزمینهای اسلامی در دنیای قدیم نگاه کنید — و آن نقشه امروز هم فرقی با گذشته ندارد، زیرا ما از دید سیاسی بدان نگاه نمی کنیم تا تغییر مرزها موجب به‌هم خوردن وحدت شود، بلکه از دریچهٔ چشم افکار و معتقدات ملی بدانها می نگریم. بنابراین خواهش می کنم یك بار دیگر هم که شده به آن نقشه نگاه کنید — در مقابل

خود دنیای بزرگی را می‌بینید که از جانب شرق و غرب از آسیای مرکزی تا کنار اقیانوس اطلس، و از شمال به جنوب، از ماورای دریای سیاه و کوههای قفقار تا اقیانوس هند و جنوبی‌ترین قطعه‌های افریقا گسترده است. این سرزمین پهناور که به خاطر حرکت و کوشش و فرهنگ پیشرفته‌اش شایسته است «دنیای قدیم» خوانده شود، با همهٔ اختلاف و عوارض جغرافیایی از پستی و بلندی، با همه مردمش از سیاه و سفید و زرد و کوتاه قامت و بلند اندام، با سرزمینهایش که از مناطق پر برف و ریگهای سوزان و صحراهای خشك و جنگلهای انبوه تشکیل می‌شد، از چنان وحدتی برخورداری داشت که نظیر آن را تاریخ قدیم و دنیای جدید به یاد ندارد.

آیا شگفت نیست که کسی از کنار کوههای هندوکش به راه بیفتد و تا قلب اسپانیا پیش برود و این مسافت دراز را هم با تنها وسیلهٔ نقلیهٔ آن روز یعنی شتر یا الاغ بپیماید؛ و در هر سرزمین که رسید مردمی را ببیند که مانند او فکر می‌کنند، دین او را دارند، خدای او را می‌پرستند و چون او به امانت و حفظ حدود یکدیگر معتقدند؟

آیا عجب نیست که دانشمندی در چنین قلمرو وسیع به هر شهری در آید، کرسی درس را برای خود آماده ببیند و دانشجویی قدم به هر مدرسه بنهد، جا و خوراك و وسایل آسایش برای او مهیا باشد؟ نه کسی از او برگ شناسایی طلب کند، و نه رنگ پوست موجب مزیتی یا سبب نکوهشی برای وی باشد. مگر همبستگی جز این است؟ و کدام همبستگی می‌تواند چنین اثر مهمی را در خارج به وجود آورد؟

یکی از خاورشناسان آلمانی که قطعاً بیشتر خوانندگان گرامی نام او را شنیده‌اید؛ «آدام متز» کتابی در تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری نوشته است مفصل که به زبانهای مختلف ترجمه شده، و گویا ترجمهٔ فارسی آن هم آماده گردیده است.[1] این کتاب بسیار سودمند است و مخصوصاً برای دانشجویانی که در جامعه‌شناسی اسلام و ایران تتبع می‌کنند، خواندن آن ضرورت دارد. مؤلف در فصلی از کتاب خود چنین می‌نویسد:

«هرمسلمانی می‌توانست درچنین سرزمین پهناوری ازنقطه‌ای به‌نقطهٔ دیگربرود. در طول این مسافت هر جا می‌رفت، مردمی را می‌دید که خدای او را می‌پرستند و به

۱. دوست و همکار فاضل من، آقای دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مژده دادند که ایشان از کار ترجمهٔ کتاب فراغت یافته‌اند و امید است هر چه زودتر به چاپ برسد.

قبلهٔ او نماز می‌خوانند و عادات و وضع زندگانی آنان کم و بیش مانند خود اوست. در این سرزمین پهناور عملاً قانونی وجود داشت که مسلمانان را در حکم همشهری و هموطن می‌دانست. نه کسی می‌توانست آزادی او را سلب کند و نه آنکه به حقوق وی تجاوز نماید. وقتی ناصر خسرو در قرن پنجم هجری جهانگردی خود را آغاز کرد و آن سفر دور و دراز را به پایان رسانید، هیچگاه آن دشواریها را ندید که یك آلمانی در قرن دوازدهم هجری با آن روبرو می‌شد.[۲]»

شگفت این است که آن وحدت که در جهت اجرائی و بهره‌برداری از این تمدن وجود داشت، در تکوین هستهٔ مرکزی و پایه‌ریزی این تمدن نیز عیناً دیده می‌شود. واضح‌تر این که این تمدن گسترده را ملتی خاص با نژادی معین به وجود نیاورد، بلکه ملتهای مختلف با فرهنگهای گوناگون، بسیار مترقی یا پیشرفته، نخست اصلی را پذیرفتند ــ اصل توحید و تسلیم بی‌قید و شرط برابر قدرتی نامحدود و لایزال ــ سپس اصل دیگری را بر روی آن بنا کردند: زندگی آمیخته به مسالمت و همکاری همه جانبه برای تحقق یك هدف یعنی برخورداری جهان از عدالت اجتماعی.

بدیهی است که سهم ملتها در پی‌ریزی این تمدن به نسبت فرهنگ آن مختلف بود؛ چنانکه برای ایران به خاطر فرهنگ پیشرفته‌اش و برای مصر یا دیگر کشورها به خاطر سابقهٔ آنان در تمدن، باید سهم بیشتری قائل شد. ولی فراموش نباید کرد، این ما هستیم که چنین تمدنی را طبقه‌بندی می‌کنیم. اما کسی که در تاریخ تمدن اسلامی تتبع می‌کند، خواهد دید که هیچگاه دانشمندان این سرزمینها برای خود برتری یا حق تقدمی نسبت به دیگری قائل نبوده‌اند و با اعتقاد به برادری و برابری در مقابل قانون دینی، اجر خود را به عهدهٔ خدای خویش واگذار کرده‌اند که می‌فرماید: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست).

حاصل این کوشش دسته‌جمعی و همه جانبه به وجود آوردن محیطی مناسب بود که هر کس بتواند استعداد خود را به کار برد و حاصل رنج خویش را در راه استفادهٔ دیگران قرار دهد. نتیجه آنکه اگر فرصتی پیدا کنید و کتابهای جغرافیای قرن چهارم و پنجم اسلامی را مطالعه کنید، خواهید دید، کمترین شهر و حتی دهکده‌ای است که از آن دو یا چند عالم برنخاسته باشد. البته مقصودم علم فقه و اصول عقاید دینی نیست؛

۲. الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ج ۱، ص ۴

هر چند این دو علم را به خاطر شرافت موضوع در رتبهٔ اول قرار می‌دادند، اما رشته‌های دیگر علوم از پزشکی، داروسازی، مهندسی، و حتی بازرگانی و دامپروری و تربیت پرندگان نیز اهمیت خود را دارا بود.

در اینجا نکتهٔ دیگری را باید یادآور شوم، و آن این است که دقت در تاریخ این ملتها نشان می‌دهد که در چنین دنیای گسترده مردم و حکومتها هر یك برای خود روش خاصی داشتند و جز در موارد استثنائی که وضع فوق‌العاده وظیفهٔ سپاهیگری را به عهدهٔ اشخاص می گذاشت، در بقیهٔ موارد مردم به کار خود و حکومتها به کوشش خویش سرگرم بودند و به تعبیر دیگر علم و سیاست هیچگاه در کار یکدیگر مداخله‌ای نداشت و یکی از دو نیرو به هیچ وجه در صدد آن نبود که نیروی دیگر را استثمار کند.

در اینجا بد نیست به پاره‌ای از اسناد تاریخ توجه کنیم:

ابن خلکان از ابن فرضی، مؤلف تاریخ علمای اندلس، نویسد: ابوغالب لغوی قرطبی، متوفی سال ۴۳۶هـ.ق، چون کتاب خود را در علم لغت تألیف کرد، ابوالجیش مجاهدبن عبدالله عامری هزار دینار و اسبی و جامه‌ای برای او فرستاد و خواهش کرد که بر کتاب خود جمله‌ای کوتاه بیفزاید که «این کتاب را ابوغالب برای ابوالجیش نوشته است.»

ابوغالب گفت چگونه ممکن است در مقدمهٔ کتابی که برای منفعت مردمان نوشته‌ام اسم دیگری را بنویسم و آن هدیه‌ها را پس فرستاد. وقتی خبر به مجاهد رسید، بزرگواری او را ستود و آنچه را برای وی فرستاده بود دو برابر کرد.[۳] و باز در تاریخ بیهقی می خوانیم که چون طغرل به نشابور رسید، قاضی صاعد نزد او رفت و گفت... من حق ترا بدین آمدن بگزاردم و نیز نیایم که به علم خواندن مشغولم و از آن به هیچ کار دیگر نپردازم... طغرل گفت: رنج قاضی نخواهم به آمدن بیش از این...[۴]

حتی در سخت ترین شرایط و در آشفته ترین اوضاع طبقهٔ فاضل ملت همچنان به کوشش علمی خود می پرداختند و حاصل تحقیقات دانشمندان در دسترس ملتها قرار می گرفت. اگر محمود غزنوی ابوریحان بیرونی را به دربار خود می خواند، به خاطر آن بود که زینت دستگاه او باشد نه وسیلهٔ اجرای افکار وی؛ چنانکه پس از گذشت بیش از ده قرن، هنوز هم در بعضی کشورهای اسلامی و از جمله کشور ما دولتها و ملتها

۳. وفیات‌الاعیان (ذیل ترجمهٔ ابوغالب تمام ابن غالب).

۴. تصحیح دکتر فیاض، ص ۵۵۴

دانشمند را به خاطر دانش وی بزرگ می‌دارند و احترام علم به خاطر علم هنوز هم ملاحظه می‌شود.

بسیار اتفاق می‌افتاد که قطعه‌ای از مملکت در مدت نیم قرن دوبار دست به دست شود و از پادشاهی یا حاکمی به پادشاه یا حاکم دیگری رسد، اما در تمام این کشمکشهای سیاسی ملتها رابطهٔ معنوی و فکری خود را با یکدیگر نمی‌بریدند و دانشمندان و حکومتها هر یک حدود هم را محترم می‌شمردند.

در همان سالها که در مشرق ایران بین سلطان محمود غزنوی و باز ماندگان آل سامان جنگهای خونین درگرفته بود و در روزگاری که غلامان ترك در بغداد هر چند گاه خلیفه‌ای رابرداشته و خلیفهٔ دیگر به جای او می گماردند، دانشمندان لحظه‌ای از فرائض خود غافل نمی‌ماندند و بین سمرقند و بغداد یا بغداد و طنجه مسائل علمی رد و بدل می‌شد، و شگفت این است که گاهی مسائل از بلخ یعنی نقطهٔ شرقی این سرزمین پهناور به قرطبه یعنی نقطهٔ غربی آن سرزمین می‌رسید و پس ازمدتی که از نیم سال بیشتر نمی‌شد، پاسخ مسائل را به صورت کتابی تدوین شده برای پرسنده می‌فرستادند.

گمان می کنم توضیح و نشان دادن نمونه کافی باشد، ولی اجازه بدهید پیش از نتیجه گیری داستان کوتاهی را که در این زمینه هست و نشان بارزی از چنین تمدن گسترده است، بگویم؛ داستانی که شاید همهٔ شما آن را خوانده‌اید. نمی‌دانم این داستان از جهت تاریخی تا چه اندازه ارزش دارد. حال آن مانند دیگر داستانهاست، ولی اگر اصل داستان از حقیقت دور باشد، آنچه داستان دربارهٔ آن آمده است حقیقتی تاریخی است. می گویند: ملاحان رود جیحون از نظام‌الملك اجرت خواستند و او حواله به انطاکیهٔ شام کرد. دریانوردان شکایت به پادشاه بردند که: چگونه به خاطر مبلغی جزئی اینهمه راه را طی کنیم؟ پادشاه از نظام‌الملك حکمت این کار را پرسید و او گفت، خواستم تا آنانکه پس از ما عهده‌دار ملك می گردند، بدانند گسترش حکومت ما تا کجا بوده است. این پاسخ شایان توجه است، ولی شگفت‌تر دنبالهٔ داستان است. پادشاه گفت: بسیار خوب، اما تکلیف این مردم چیست، و چگونه خود را از خراسان به شام برسانند؟ نظام‌الملك گفت: نیازی به چنین مشقت نیست که ده نیم برات خود را کم کنند و پول آن را از بازار شهر خود بگیرند.

این اندازه توسعهٔ روابط تجارتی و امنیت اقتصادی در عصری است که نه بانکی بود نه تلگراف و تلفنی، تنها وسیلهٔ ارتباط تجارتی شتر بود و الاغ. حال جا دارد بپرسید چه

نیرویی چنین همبستگی را بین شرق و غرب به وجود آورده بود و چه قوه‌ای چنین تجارت گسترده‌ای را تضمین می کرد؟ بنده در این باره اندك جستجو بکرده‌ام، ولی حاصل تحقیقات مختلف و سنجیدن ارزشها به دو چیز منتهی شده است که از این دو باز یکی لازمهٔ دیگری است: یکی ایمان و دیگری مقدم داشتن مصلحت اجتماعی بر مصلحت فردی. و در اینجا بدنیست باز هم نمونه‌ای از تاریخ را شاهد بیاورم. مطلبی که در کتابی جغرافیایی آمده است؛ کتاب فارسنامهٔ ابن‌بلخی. مؤلف ضمن وصف شهر کازرون چنین می نویسد: «به روزگار متقدم چنان بودی که بیاعان بارهای کازرونی در بستندی و غربا بیامدندی و همچنان در بسته بخریدندی بی آنکه بگشادندی، از آنکه بر بیاعان اعتماد داشتندی و به هر شهر که ببردندی و خط بیاع بدان عرض کردندی، به سود باز خریدندی ناگشاده، چنانك وقت بودی که خرواری کازرونی به ده دست برفتی ناگشاده.»[۵] آنچه به نظر شگفت می‌رسد، این است که در طول بیش از نه قرن، حوادث بزرگ و کوچکی در این سرزمین پهناور پدید شده است و کوششها کرده‌اند تا اساس این وحدت درهم ریخته شود. لکن چون این وحدت چنانکه گفتیم، از ایمان مردم سرچشمه می گیرد و جزء فکر و خون ملتها شده است، هنوز هم آثار بارز آن دیده می‌شود.

درچندروزگذشته،توفیقی نصیب بنده‌شده‌بودکه‌به‌عنوان نمایندهٔ ایران‌درکنفرانس اسلامی قاهره شرکت کنم. در این کنفرانس بیش از یکصد نماینده از پنجاه و سه کشور شرکت داشتند از نژادهای مختلف و کشورهای مختلف ــ کشورهای مسلمان مانند ایران، پاکستان، سوریه؛ کشورهای غیراسلامی مانند امریکای لاتین، روسیهٔ شوروی، ژاپن، فرانسه، یوگسلاوی.. این نمایندگان نه تنها در زبان و عادات بلکه در رنگ پوست هم با یکدیگر اختلاف داشتند. ولی چون بحث از مسائلی به میان می آمد که از تمدن و معارف اسلامی سرچشمه می گرفت، هیچگونه اختلافی در طرز تفکر سیاه افریقایی و قهوه‌ای پوست مالایایی و سفیدپوست آسیایی دیده نمی‌شد. جهان‌بینی اسلامی در همهٔ آنان یکسان بود و ارزش انسان و فکر انسانی را همه یك نوع درك می کردند؛ با آنکه از لحاظ اختلاف جغرافیایی تقریباً از آخرین نقطهٔ شرق و غرب عالم آمده بودند.

اگر سقوط بغداد را نسبت به مناطق شرقی مبدأ پراکندگی ملل اسلامی بگیریم،

۵. فارسنامه، چاپ لسترنج، ص ۱۴۶

هفتصد و بنجاه سال، و اگر استقلال مجدد ایران را حساب کنیم، یازده قرن و نیم، و اگر به سقوط حکومت امویان در اندلس نسبت به ممالک غربی بنگریم، در حدود ده قرن است که کشورهای اسلامی یا مسلمانانی که در کشورهای غیراسلامی به سر می برند، از لحاظ سازمان سیاسی و اداری ارتباطی با یکدیگر ندارند بلکه عوامل گوناگونی که زایندهٔ محیط و شرایط زمان و مکان بوده است در هر کشوری به وجود آمده است و می باید این عوامل وحدت اسلامی را به هم برند ولی، چنانکه گفتم و چنانکه می بینیم، این وحدت برخلاف گذشت زمان و برخلاف مقتضای علل و اسباب همچنان پابرجاست و سبب اصلی آن این است که شرایط سیاسی تمدن اسلامی زایندهٔ کوشش حکومتی با سیاست واحدی نیست که با سقوط آن از بین برود، بلکه حکومتها بودند که می کوشیدند از تعلیمات وسیع اسلام الهام بگیرند و خود را با این تمدن منطبق سازند.

یغما، ۱۳۵۰

نفوذ اسلام در شبه قارهٔ هند

حدیثی از رسول اکرم (ص) رسیده است بدین عبارت: «زویت لی الارض فأریت مشارقها و مغاربها و سیبلغ ملك امتی مازوی لی منها». زمین برای من در نوردیده شد، پس خاورها و باخترهای آن را به من نشان دادند و زود است که دولت امت من بدانجا رسد که برای من در نوردیده شد.

این حدیث را بیشتر محدثان شیعه و سنی و حتی نحویان روایت کرده‌اند. حقیقت یافتن معنای این حدیث در طول کمتر از سه قرن، بهترین دلیل صحت انتساب آن به مقام نبوت است و پشتوانهٔ درستی حدیث. امروز می خواهم دربارهٔ یکی از قطعه زمینهایی سخن بگویم که بر طبق مژدهٔ نبوی، اسلام بدانجا راه یافت و سرانجام قسمتی از آن به صورت یکی از ستاره‌های تابناك در آسمان اسلام تجلی کرد؛ یعنی سرزمین هندوستان یا شبه قارهٔ هند.

هرگاه جغرافیای آسیا را خوانده یا به نقشهٔ این قاره توجه کرده باشید، می‌دانید که سرزمین هند در جنوب آسیا واقع است و به خاطر آنکه قسمت جنوب شرقی و جنوب غربی آن را ـ به ترتیب ـ خلیج بنگال و اقیانوس هند و دریای عمان فرا گرفته است، آن را شبه جزیره هم گفته‌اند.

هنگامی که دین اسلام از سرزمین عربستان به خارج نفوذ کرد و کشورهای مجاور را زیرنظر گرفت و مخصوصاً موقعی که اسلام در فلات ایران مستقر شد، طبیعی بود که باید دامنهٔ بسط آن به هند برسد. مسلمانان برای رسیدن به هندوستان، دو راه داشتند: یکی از طریق دریا یعنی از راه خلیج فارس و بحرعمان، و دیگری از راه خشکی. و چون

در نیمهٔ اول قرن نخستین از هجرت، مسلمانان، سرزمین ایران تا آن سوی خراسان را در دست داشتند، از راه خشکی بهتر می نمود؛ هرچند اندکی بعد از سمت دریا نیز به هندوستان حمله کردند.

بلاذری می نویسد: چون عثمان بن عفان به خلافت رسید، ولایت عراق را به عبدالله بن عامربن کریز داد و او را مأمور کرد که مردمی آشنا به سرزمین هند به مرز آن ناحیه بفرستد و او پس از تحقیق، نتیجهٔ کار را به عثمان اطلاع دهد. عبدالله، حکیم بن حبلة العبدی را مأمور این رسیدگی کرد. وقتی حکیم نزد عثمان بازگشت، عثمان از او وصف سرزمین هند را پرسید. در پاسخ گفت: «لاماؤها وشل و ثمرها دفل و لصها بطل. ان قل الجیش فیها ضاعوا و ان کثروا جاعوا» (آبش نه بسیار است و میوه اش نابکار است و دزدش خونخوار است. اگر سپاه بدانجا اندك بود، ضایع و اسیر گردند و اگر بسیار بود از گرسنگی بمیرند).

عثمان گفت: سجع می گویی یا حقیقت را بیان می‌داری؟[1] براثر همین گزارش بود که سالها کسی داوطلب تسخیر هندوستان نشد.

طبعاً از چنان وصفی که حکیم از سرزمین هند کرد، توجه فرموده‌اید که مقصودش سرزمین سند آن روز است که شامل سند کنونی و بلوچستان است.

در آخر سال ۳۸ و اول سال ۳۹ هجری در خلافت علی (ع) حارث بن مرده عبدی، داوطلبانه، متوجه این مرز شد و پس از آنکه در آن ناحیه فتوحاتی کرد، در سال ۴۲ هجری، در قیقان که یکی از شهرهای سند است، کشته شد.

در سال ۴۴ هجری در خلافت معاویه، مهلب بن ابی صفره به «بنه و لاهور» رسید. از زمان معاویه تا سال ۸۹ هجری، جنگهای متعددی در نواحی سند روی داد تا آنکه حجاج در حکومت خود محمدبن هارون را والی سرزمینهای فتح شده نمود. در ولایت این مرد بود که پادشاه یکی از جزایر ـ که بلاذری نام جزیره را به خاطر زنان زیبایش «جزیرهٔ یاقوت» نوشته است ـ زنان مسلمانزاده‌ای را که پدران آنان به سرزمین او برای بازرگانی آمده و هم در آنجا مرده بودند، نزد حجاج فرستاد تا بوسیلهٔ آنان به حجاج تقربی جوید. در راه گروهی از مردم ذیبیل کشتی را با آنچه در آن بود گرفتند.

یکی از زنان هنگام دستگیر شدن فریاد کشید یا حجاج! و چون خبر او را به

۱. بلاذری، فتوح البلدان، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۹۷۸، ص ۴۲۱

حجاج آوردند، گفت: لبیك! و به داهر پادشاه سند نامه نوشت که زنان را پس فرستد. او گفت: این خطا را دسته‌ای از دزدان مرتکب شده‌اند و ما تاب جنگ با آنان را نداریم. حجاج مردی را به نام عبدالله نبهان برای جنگ با دزدان دریایی روانه کرد و عبدالله در آن جنگ کشته شد.

سپس حجاج محمدبن قاسم بن محمدبن حکم بن ابی عقیل را در خلافت ولید ابن عبدالملك مأمور سند کرد.

دربارهٔ مجهز بودن این سپاه به ساز و برگ کامل داستانی شگفت نوشته‌اند که نشانهٔ دقت در مسائل جنگی در دنیای آن روز است.

بلاذری می نویسد: به سربازان حتی سوزن و نخ هم داده شد. و چون گفت در آن سرزمین سرکه نایاب است، حجاج گفت پنبه های زده را در سرکه بخوابانند و در سایه خشك کنند و با خود ببرند، آنگاه در آنجا پنبه را در آب بخیسانند تا سرکه به دست آید.[۲]

مأموریت محمدبن قاسم مقدمهٔ درگیریهای سخت بین مسلمانان و مردم هند گردید، و محمد قسمت عمدهٔ سرزمین سند و از جمله مولتان را گرفت. در اواخر حکومت بنی‌امیه، به خاطر شورش خراسان و بروز جنگهایی در این ناحیه و وضعی که در کار خلافت دمشق پیدا شد، نفوذ مسلمانان در سرزمینهای فتح شده کاهش یافت و امرای محلی مجدداً بر شهرهای از دست رفته استیلا یافتند؛ چنانکه در ولایت تیم بن زید عتبی، مسلمانان از سرزمین هند بیرون شدند. در خلافت منصور عباسی کار فتوحات هند دنبال شد و مسلمانان به کشمیر درآمدند.

با تأسیس حکومتهای مقتدر محلی در مشرق ایران، از نفوذ مستقیم خلافت در این سرزمین کاسته شد و دنبالهٔ فتح را حاکمان نواحی شرق ایران به دست گرفتند. در دورهٔ سامانیان، پیشرفت محسوسی برای مسلمانان در این منطقه دیده نمی‌شود و علت آن هم معلوم است؛ زیرا که حاکمان محلی هریك گرفتار خود و مراقب حوزهٔ خویش بودند.

در دورهٔ غزنویان، یعنی از آغاز سلطنت محمود، نفوذ اسلام در هندوستان روزافزون شد. محمود فتوحات خود را تا کشمیر و پنجاب توسعه داد و نفوذ اسلام را تا سومنات و گجرات پیش برد.

۲. همان، ص ۴۲۳ ـ ۴۲۴

پس از محمود، فرزندان و نواده‌های او گاهگاهی به عنوان غزو (جنگ با کافران) به سرزمینهای فتح نشده حمله می کردند، اما توسعهٔ نفوذ اسلام در هندوستان در سلطنت پادشاهان غوری بود. معزالدین محمد غوری در سال ۵۷۱، سند و مولتان را از دست حاکمان عرب گرفت و در سال ۵۸۲ بازماندگان غزنویان را که به لاهور رفته بودند مطیع خود کرد.

در سال ۵۸۸ در تانیسوار، امرای محلی هند را مغلوب کرد و تقریباً تمام شمال هندوستان را به تصرف در آورد.

در ۵۹ قنوج، بهار و بنگاله یکی پس از دیگری فتح شد و برای نخستین بار دین اسلام تقریبا در تمام هندوستان گسترش یافت.

در اوائل قرن هفتم، قدت سلاطین غور رو به زوال گذاشت و حکام ولایات دعوی استقلال کردند و بدین ترتیب، نفوذ غوریان به قسمتی از افغانستان محدود شد، و از جمله غلامان غوری، قطب‌الدین ایبك است که در هندوستان خود را پادشاه خواند و اولین سلسلهٔ مسلمان را که منحصراً در هندوستان فرمانروایی می کرد شکست داد. این سلسله را به نام سلاطین دهلی خوانده‌اند. نخستین آنان ایبك قطب‌الدین و آخرین پادشاه آنان کیومرث شمس‌الدین است که در سوم جمادی‌الاخر سال ۶۸۹ کشته شد.

دیگر از سلسلهٔ مسلمانان هند سلسلهٔ ترکان خلجی است. اینان حوزهٔ اقتدار مسلمانان را تا دکن پیش بردند. گسترش متصرفات دولت دهلی در پایان کار به تجزیهٔ آنان منتهی گردید و حکومتهای متعددی که همه مسلمان و دارای نفوذ محلی بودند در هند تأسیس شد.

فعلا مجالی برای تفصیل سخن دربارهٔ آنان و ذکر نام یکایك آنان نیست.

هجوم تیمور به هند در سال ۸۰۱ هجری به تجزیهٔ دولت اسلامی هند کمك کرد.

پس از تیمور، استیلای مردی از نژاد مغول به نام «بابر» سبب شد که سراسر شمال هندوستان به استثنای بنگال، در فاصلهٔ سالهای ۹۳۲ هجری مجدداً تحت یك حکومت درآید و هرچند پس از مرگ بابر حاکمان بنگاله به متصرفات وی دست انداختند، ولی فرزندش همایون و همچنین اکبرشاه توانستند وسیعترین دولت اسلامی را در هندوستان تأسیس نمایند.

دولت بابریان از ۹۳۲ تا ۱۲۷۵ هـ ق. طول کشید و با نفوذ دولت انگلستان در سراسر هند حکومت بابریان در یك قرن پیش از میان رفت.

از لشکر کشی نادرشاه به هندوستان سخنی نگفتم؛ زیرا مقصود حمله‌هایی بود که به صورت ظاهری به عنوان غزو یعنی جنگ با کافران صورت می گرفت، و می دانیم که طرف مقابل نادرشاه محمد شاه بود و جنگ بر سر اختلافات سیاسی صورت گرفت نه دینی.

این بود چگونگی نفوذ دین اسلام در سرزمین هند که به طور اجمال و اختصار بیان شد.

نکته‌ای که در پایان گفتار خود باید باطلاع برسانم این است که در طول سیزده قرن و نیم، پادشاهان و امیرانی از نژاد عرب، ترك، ایرانی و افغانی به این نقطه حمله بردند. خاطره‌های تلخ و شیرینی از آنان در صفحات تاریخ به یادگار مانده است. خدا کند که قصد همگی آنان تبلیغ دین و هدایت مردم بوده باشد. ولی دین اسلام به معنای حقیقی آن که رسالت صلح و صفا و آرامش است، تنها در دورهٔ بابریان به سرزمین هند رفت؛ آن هم نه با موکب پادشاهان و کشورگشایی بلکه همراه عناصر صلحجویی که به تدریج از ایران به این منطقه سفر کردند و در نقاط مختلف هند جای گرفتند. سلطنت بابریان در هند مقارن سلطنت صفویان در ایران بود.

در طول دو قرن، صدها تن شاعر، ادیب، تاریخدان و حتی فقیه و مبلغ از ایران رخت بربستند [۳] و به سوی هند رفتند. و به حکم آنکه مسلمان بودند، بی آنکه قصد تبلیغ دین داشته باشند، جوهر دین اسلام را در قالب الفاظ شیرین در ذائقهٔ مردم هند ریختند. اینها بودند که تبلیغ کلمات بلند و مضامین عالی سنائی غزنوی، مولانا جلال الدین، سعدی و حافظ شیرازی را عهده‌دار شدند و به نیکوتر وجهی این رسالت را در هندوستان ادا کردند و دو سرزمین را آنچنان به یکدیگر پیوند دادند که هنوز هم در شهرها و حتی پاره‌ای از روستاهای هند مردمی دیده می‌شوند که به اشعار مولوی و حافظ و سعدی ترنم می کنند. و بالاخره در نتیجهٔ رسالت این مردم بود که بانگ دعوتی که یك بار در قرن هفتم از گلوی مولانا جلال الدین رومی بر آمده بود، پس از شش قرن،

۳. این اولین هجرت ادیبان و دانشمندان ایرانی به سرزمین هند نیست، بلکه در طول کشورگشایی سلاطین غزنوی، غوری و دیگران، بسیاری از دانشمندان به سرزمین سند و مولتان و دهلی و دیگر نواحی رفتند. ولی چون اینان غالباً در حاشیهٔ حملهٔ کشورگشایان است و برعکس در دورهٔ صفویان دانشمندان به میل خود به این سرزمین رفتند، تاریخ رسالت معنوی را بدین دوره اختصاص دادیم.

بار دیگر از حلقوم مردی وارسته و بزرگ‌اندیشه به نام محمد اقبال، بر آمد که گوید:

پیر رومی آن سراپا جذب و درد
این سخن دانم که با جانش چه کرد
از درون آه جگر سوزی کشید
اشك او رنگین‌تر از خون شهید
دل به خون مثل شفق باید زدن
دست در فتراك حق باید زدن
جان زامید است چون جویی روان
ترك امید است مرگ جاودان
باز در من دید و گفت: ای زنده رود
با دوبیتی آتش افکن در وجود
ناقهٔ ما خسته و محمل گران
تلختر باید نوای ساربان
امتحان پاك مردان از بلاست
تشنگان را تشنه‌تر کردن رواست
در گذر مثل کلیم از رود نیل
سوی آتش گام زن مثل خلیل
نغمهٔ مردی که دارد بوی دوست
ملتی را می‌برد تا کوی دوست

۱۳۵۲

نهضتهای اسلامی افریقا در قرن چهاردهم هجری

پیش از آنکه به بحث اصلی بپردازم، لازم می‌دانم برای روشن شدن مطلب مقدماتی گفته شود:

۱. مقصود از افریقا سرزمینی نیست که جغرافی نویسان اسلام در روزگار گذشته حدود آن را معین کرده‌اند. چنانکه استحضار دارید، افریقا در اصطلاح آنان قارهٔ فعلی نیست؛ آنان قسمت شرقی ممالك بربر قدیم را افریقا و قسمت غربی را مغرب می نامیدند. حدود افریقا در تعریف جغرافی نویسان قدیم گاهی توسعه یافته و زمانی محدود گشته است. در نوشتهٔ بعض آنان افریقا عبارت است از طرابلس غرب و نومیدیای قدیم یا الجزایر کنونی، یا به تعبیر بهتر مقصود از آن شمال غربی افریقای کنونی است، و بعضی حدود آن را مغرب اوسط تا مغرب اقصی نوشته‌اند.

اما مقصود از افریقا که امروز از نهضت اسلامی آن در آغاز قرن چهاردهم هجری سخن می گوییم، منطقه‌ای است که همهٔ شما حدود آن را در کتابهای جغرافیایی خوانده‌اید. قاره‌ای است بین اقیانوس اطلس و دریای سرخ، ترعهٔ سوئز و اقیانوس هند از دو سو و دریای مدیترانه، اقیانوس اطلس و اقیانوس هند از دو سوی دیگر.

۲. چنانکه می دانید، در این قاره کشورهای متعددی قرار دارد که امروز دارای استقلال تام یا محدود هستند و قسمتهایی از آن هنوز هم به استقلال نائل نشده‌اند.

۳. می دانیم که دین رسمی یا دین غالب در همهٔ این کشورهای مستقل یا غیرمستقل که در قارهٔ افریقا قرار دارند مسلمانی نیست. بنابراین، هنگامی که از نهضتهای اسلامی بحث می کنیم مقصود کشورهایی است که همه یا اکثریت تام ملت در

آن کشورها مسلمان بوده و هستند و قیامهای اسلامی در استقلال آنان اثر داشته است. بدیهی است این نهضتها به تبع، در کشورهای دیگر نیز که مسلمانان در آن در اقلیت‌اند، بی‌اثر نبوده است.

۴. در عصری که ما از آن سخن می‌گوییم، یعنی پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم هجری، بسیاری از کشورهای مسلمان افریقایی که امروز استقلال دارند، در استعمار مغرب‌زمین بوده‌اند، بلکه می‌توان گفت تنها کشور مسلمان افریقایی که در آن عصر استقلال داشت مصر بود، که آن هم فشارهای سختی را از دول غربی تحمل می‌کرد.

۵. مقصود از نهضتهای دینی، تحول فکری و فرهنگی و انقلاب تعلیماتی رهبران دینی این کشورها با الهام از تعالیم اسلام است به منظور احیاء اصول معتقدات اسلامی و به خاطر تربیت صحیح ملتها و متشکل ساختن آنان تحت کلمهٔ دین. و چنانکه می‌دانیم، هدف از این نهضت، رهایی مسلمانان از سلطهٔ دول غیر مسلمان و نیل به استقلال بوده است یا دریافت حقوقی که استحقاق آن را داشته‌اند؛ بنابراین بنده در این سخنرانی به هیچ وجه به شرح نهضتهای سیاسی و قیامهای زمامداران و مبارزهٔ رجال سیاسی دراین کشورها علیه استعمارگران نخواهم پرداخت؛ هر چند بدیهی است که نهضتهای دینی را هر اندازه هم بخواهند از سیاست برکنار بدارند، ممکن نخواهد بود.

۶. به طوری که می‌دانیم، در کشورهایی که سنن و آداب دینی بر آن حکومت می‌کند و مردم آن کشورها به معتقدات آسمانی پایبند هستند، گاه نهضتهای دینی و سیاسی در جهت واحدی رهبری می‌شود، و به اصطلاح هر دو نهضت به‌خاطر رسیدن به یك هدف با یکدیگر همکاری می‌کنند. در کشورهایی که از آن بحث می‌کنیم در طول این یك قرن، این دو نهضت در بیشتر موارد همکاری کرده‌اند، بلکه گاه جدا از یکدیگر نبوده‌اند. این قاعده در گذشته، در تمام کشورهای شرق و بلکه در مغرب‌زمین هم سابقه دارد و در کشور خودمان در تاریخ مشروطیت ایران خوانده‌ایم که فتاوی پی در پی علمای نجف اشرف و تقویت مستمر آنان از آزادیخواهان ایران، عامل اساسی پیروزی مشروطه‌خواهان بود.

۷. هر چند زمینهٔ بحث ما محدود به قرن حاضر یعنی قرن چهاردهم هجری است و بایست دربارهٔ نهضتهای دینی افریقا در طول این نود سال گفتگو کرد، اما برای روشن شدن ذهن حضار محترم، ناچارم به اختصار تاریخچهٔ نفوذ اسلام را در افریقا متذکر شوم.

شاید بیشتر شما در کتب تاریخ خوانده باشید که نخستین بار در سال ۲۱ هجری و در خلافت عمربن خطاب بود که عامل وی، عمروبن عاص، مصر را فتح کرد. عمرو می‌خواست دنبالهٔ فتوحات خود را ادامه دهد و به سرزمین افریقای آن روز وارد شود، ولی خلیفه بدین کار راضی نبود.

یاقوت جغرافیدان معروف قرن هفتم هجری، نوشته است که عمر به عمروبن عاص نوشت: «به افریقا مرو که آب افریقا مفرق جمعیت است؛ هر کس آن را بیاشامد، سختدل می‌شود.» چنانکه عمر به رفتن عمرو به مصر نیز تمایلی نداشت، با آنکه عمرو بدو گزارش داد که مصریان از حکومت ستمگران رومی به ستوه آمده‌اند و اگر ما بدانجا روی آوریم، مشکل فراوانی در پیش نخواهیم داشت. در خلافت عمر، مسلمانان توجهی به افریقا نکردند و در عهد عثمان بدانجا روی نهادند.

یاقوت نوشته است: «چون افریقا در عهد عثمان فتح شد، مردم آب آن سرزمین را آشامیدند و سختدل شدند و به خاطر این سنگدلی بود که به مدینه آمدند و خلیفهٔ خود را کشتند.»

به هر حال، در سال ۲۹ هجری در خلافت عثمان‌بن عفان، عبدالله‌بن ابی سرح به سرزمینی که امروز لیبی نامیده می‌شود حمله برد، اما این حمله نتیجی بخش نبود و دنبالهٔ آن باز متوقف گردید، تا اینکه در سال ۵۰ در حکومت معاویة بن ابی سفیان، عقبة بن نافع به ولایت افریقا نامزد شد و در زمان او بود که مسلمانان سرزمینهایی را که امروز کشورهای تونس و لیبی نامیده می‌شوند، گشودند و شهر قیروان را که بعدها از بزرگترین مراکز علمی افریقا گردید و علمای بسیاری از آنجا برخاست، بنا کردند.

این فتوحات در سراسر دورهٔ خلافت اسلامی یعنی دورهٔ امویان و عباسیان و نیز فاطمیان مصر ادامه یافت و در طول تاریخ اسلام سلسله‌ها و خاندانهای متعددی در این ناحیت فرمانروایی داشتند که حکومت آنان تابع خلفای بغداد یا خلفای فاطمی مصر و یا بالاستقلال بود؛ مانند خاندانهای ادارسه، اغالبه، موحدون، مرابطون و خاندانهای دیگری جز آنان. بعضی از این خاندانها در نشر دین اسلام در نواحی شمال افریقا فداکاریهای بزرگ کردند که بین آنان کوشش مرابطین از دیگر خاندانها ارزنده‌تر است.

شرح حال هر یك از این سلسله‌ها ولو به اجمال ساعتها وقت می‌خواهد و گذشته از محدودیت وقت از موضوع گفتار امروز خارج است و بیان این مجمل هم، چنانکه گفتیم، به خاطر آماده ساختن ذهن شنوندگان محترم بود.

۸. علت انتشار سریع اسلام در افریقا صرف نظر از سادگی و انسانی بودن این دین و سازوار بودن اصول آن با طبیعت بشر، این است که مردم قارهٔ افریقا از دیرزمان برای پذیرش عقاید دینی آمادگی کامل داشته‌اند. سلامت طبع و سادگی ذهن آنان در این پذیرش اثری فراوان دارد.

نمی‌دانم تاریخ اسلام را بخصوص در این باره تا چه اندازه مطالعه فرموده‌اید و آیا استحضار دارید که قیام‌کنندگان علیه حکومت اموی و عباسی که به تعبیر دینی خوارج نامیده می‌شوند، وقتی خود را بدین سرزمین می‌رسانیدند محیط را مناسب می‌یافتند و حتماً اطلاع دارید که خاندانی ایرانی از مردم سیستان از تیرهٔ خوارج اباضیه به تاهرت که شهری در مغرب الجزایر کنونی است رفتند و در آنجا حکومتی تأسیس کردند. و این خاندان در تاریخ اسلام به‌نام ائمهٔ «رستمیه» معروف‌اند و حکومت یا امامت آنان از ۱۴۴ تا ۲۹۴ هجری دوام یافت.

۹. اکنون که از تاریخ نفوذ اسلام در افریقا سخن گفتم، باید به دست‌اندازی مغرب‌زمین در این قاره نیز اشارت کنم. دولتهای اروپایی از قرن پانزدهم میلادی، به فکر سلطه بر سرزمین افریقا افتادند. لکن نفوذ سیاسی و به عبارت بهتر، استعمار آنان در قرن نوزدهم میلادی آغاز شد و در طول کمتر از یك قرن، سراسر این قاره را اشغال کردند، چنانکه از کشورهای مسلمان، الجزایر را فرانسویان در ۱۸۳۰ میلادی / ۱۲۴۵ هجری و تونس را همین دولت در ۱۸۸۱ / ۱۲۹۸ و لیبی را ایتالیا در ۱۹۱۱ / ۱۳۲۸ و سودان را انگلیسها در ۱۸۹۹ / ۱۳۱۶ اشغال کردند و مغرب در ۱۹۰۴ / ۱۳۲۱ بین فرانسه و اسپانیا قسمت شد. موریتانیا را هم فرانسویها در ۱۹۰۳ / ۱۳۳۰ تحت‌الحمایه و سپس در ۱۹۲۰ / ۱۳۳۸ مستعمرهٔ خود کردند.

در نتیجهٔ استماع این گزارش مختصر، ملاحظه می‌فرمایید که چگونه سرزمینهایی که دوازده قرن با حکومت اسلامی و با آیین مسلمانی اداره می‌شد، در فاصلهٔ کمتر از یك قرن، زیر سلطه و نفوذ دولتهایی در آمد که با دین اسلام میانهٔ خوشی نداشتند، اگر نگوییم با آن دشمن بودند.

پس از عرض این مقدمهٔ کوتاه که با همه کوتاهی شاید از اصل مطلب طولانی‌تر شده باشد، وقت آن است که به بحث اصلی بپردازیم.

چنانکه ملاحظه فرمودید، در تاریخ مورد بحث، یعنی در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری بسیاری از کشورهای مسلمان افریقا تحت حکومت مستقیم

یا غیرمستقیم دول مسیحی بوده‌اند. سربعت الهی که هزار سال بر آن ممالک حکومت می کرد، در کوتاهترین مدت جای خود را به قوانین اروپایی داد. بانگ مسلمانی که پنج وقت از مأذنه‌ها شنیده می‌شد، در بسیاری از مساجد خاموش گشت. بعضی از مساجد یا به بیمارستان تبدیل گردید یا عملاً تعطیل شد. زبان عربی که زبان قومی و دینی مردم این مناطق بود، یا اهمیت خود را از دست داد یا آنکه به کلی جای خود را برای زبانهای غربی پرداخت و حقوق ملی و انسانی مسلمانان پایمال شد.

در کشورهایِ به ظاهر مستقل هم اوضاع چندان بهتر از کشورهای استعمار شده نبود. طبیعی است که این شکستها و بدبختیها نمی تواند برای مدتی دراز بدون عکس‌العمل بماند. قطعاً همه شما با تاریخ اسلام آشنایید ولی نمی‌دانم آیا تاریخ نیمهٔ دوم قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم هجری را به دقت خوانده‌اید یا نه. اگر پاسخ مثبت باشد، توجه فرموده‌اید که در این عصر، در کمتر کشور اسلامی است که به‌موازات کشمکشهای سیاسی قیامهای دینی پدید نشده باشد. عامهٔ مسلمانان از چیرگی پی در پی مسیحیت و عقب نشینی روزافزون مسلمانان دلخسته بودند و برای خود مخلصی می طلبیدند، تا آنجا که هر کس که در این روزها دعوی اصلاح و تجددخواهی در دین و مذهب می کرد، گروهی تشنهٔ اصلاح یا پیروزی گرد او را می گرفتند. نهضت متمهدی سودانی، به سال ۱۸۸۱م / ۱۲۹۸ هجری که خود را مهدی منتظر خواند و توفیق عظیمی که نصیب او گردید و همراهی مردم این منطقه با وی تا آنجا که توانست شهرهای خرطوم و ام درمان را فتح کند و سپاهیان انگلیس را شکست دهد، از این نمونه‌هاست.

در این تاریخ، حتی کشورهای اسلامی آسیایی نیز از این قیامهای دینی بی نصیب نمانده است؛ نهایت آنکه چون در شمال افریقا هجوم بیرحمانه‌تر بود، طبعاً عکس‌العمل نیز شدیدتر دیده می‌شد. وقتی فرانسویان پس از بیست و دو روز مقاومت شجاعانهٔ مردم الجزایر این کشور را اشغال کردند؛ وقتی مدارس قیروان که به‌خاطر موقعیت ممتاز علمی «بغداد مغرب» نام گرفته بود، در کوتاه مدتی تعطیل شد، مسلمانان عموماً با مشکلی بزرگ روبرو گشتند. این مشکل از گونهٔ مشکلات سیاسی یا اقتصادی نبود؛ مشکلی بود به مراتب بزرگتر و اثر آن عمیقتر، هر چند شاید در عصر ما با چنین اهمیت تلقی نشود.

در طول چهارده قرن از ظهور اسلام، چنین گرفتاریها برای مسلمانان چند نوبت

پیدا شده است. می دانید که در قرآن کریم آیتی است که خداوند در آن فرموده است: ولن یجعل‌الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً[1].» ظاهر معنی آیهٔ شریفه این است که هرگز کافران‌را بر مؤمنان دستی نیست. و نیز در حدیث نبوی است که: «الاسلام یعلو ولایعلی علیه.» اکنون مسلمانان می‌دیدند که سرزمینهای اسلام را غیرمسلمانان مسخر کرده‌اند و بر مؤمنان دست یافته‌اند.

حقیقت این است که این مشکل برای دنیای اسلام تازگی نداشت. در حملهٔ مغول به ایران و دیگر کشورهای اسلامی و قتل و غارت این سرزمینها و بالاتر از آن سقوط بغداد به دست هولاکوخان مغول نظیر چنین شبهتی در اذهان پدید آمد؛ چرا که همهٔ مسلمانان آن عصر جز شیعه، خلیفهٔ عباسی را جانشین پیغمبر می‌خواندند. و می‌دانید که در سال ۱۰۰ هجری وقتی ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه، پیشوای مذهب کیسانیه، به بلقاء شام رفت و با محمدبن علی بن عبدالله بن عباس، جد خلفای عباسی، بیعت کرد، بدو گفت: «پس از من خلافت به فرزندان تو می‌رسد.» و محمد هنگامی که با مردم به امامت بیعت کرد، گفت: «این بیعت تا قیام آل محمد برقرار خواهد بود.» سلطهٔ مغولان بر مرکز خلافت و کشته شدن خلیفهٔ عباسی از نظر معتقدات این مردم بغایت غیرمنتظر بود.

البته امروز برای ما معلوم است که توهم آنان در تفسیر آیت قرآنی بی‌مورد بوده است؛ مقصود از «سبیل» در آیت سلطهٔ نظامی بر مردم آن هم در منطقه‌ای محدود و برای مدتی معین نیست؛ وگرنه مسلمانان در قرن سوم و چهارم هجری با خطری روبرو شدند که اهمیت آن از لحاظ هتك حرمت اسلام و اهانت به مقدسات این دین، کمتر از کار مغول نبود و قطعاً در تاریخ خوانده‌اید که در سال ۳۱۷ هجری، ابوطاهر پیشوای مذهب قرمطیان، روز هشتم ذیحجه به مکه حمله برد و حاجیان را قتل‌عام کرد و حجرالاسود را از جای خود کند و به الاحساء برد و با آن بی‌حرمتی کرد. داستان بی‌حرمتی قرامطه در تمام تاریخ ثبت است، تا آنجا که خواجه نظام‌الملك هم مختصری از آن را در سیاستنامه نوشته است.

به هر حال، ضربت برق‌آسای دول غرب بر مردم‌این قاره آنان را متوجه ساخت که خطر جدی‌تر از آن است که تصور کرده‌اند و با دریافتی که تا آن روز از تعلیمات

۱. نساء: ۱۴

اسلام داشته‌اند، نمی توانند در مقابل غرب که تا این اندازه پیشرفته و مجهز به سلاح علم است، مقاومت نمایند.

در این تاریخ، چنانکه گفتیم، معتقدات دینی در تمام شئون اجتماعی این کشورها نفوذ داشت؛ چنانکه امروز هم در کشورهای شمال افریقا چنان است و دین و سیاست به‌موازات یکدیگر، با همکاری پیوسته و مستمر بر مردم حکومت دارند. در این عصر، در تمام قارهٔ افریقا جز در مصر، وضع تعلیم و تربیت دینی با آنچه در قرون دوم تا ششم در کشورهای اسلامی معمول بود، تفاوتی نداشت. اشتغال حوزه‌های علمی در تدریس فقه واصول دین وقرآن و تفسیر به طالبان علم این مدارس خلاصه می‌شد و جز مدارس دینی جای دیگری برای تعلیم نبود. نخستین عکس‌العمل صحیح و منطقی که در این تاریخ در محافل دینی کشورهای افریقا پیش آمد، تجدیدنظر در تعلیم و تربیت دینی بود. علما دریافتند که پرداختن به علوم نظری و نقلی و پروراندن فقیه و محدث، تنها ضامن سعادت و استقلال مسلمانان نیست. این است که می‌بینیم، در پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم هجری در سراسر افریقا نوعی تجددطلبی در تعلیمات دینی و اصلاح مدارس و تربیت طالبان علم و آشنا ساختن عامهٔ مردم به تقویت فرهنگی همه جانبه در مقابل اشغالگران دیده می‌شود. این فکر ابتدا در مصر پدید آمد و به فاصلهٔ کمی در مراکز علمی دیگر کشورهای افریقایی، مانند تونس، الجزایر و لیبی منعکس گردید.

می‌دانید که موقعیت مصر در کشورهای عربی مانند قم و نجف نسبت به کشور ما و پیروان مذهب تشیع در جهان است. علمای بزرگ اسلامی کشورهای افریقا و بعض کشورهای عربی افریقایی، تحصیلکرده‌های ازهرند و از این که خدمت علمای ازهر را دریافته‌اند، بر خود می‌بالند. طبیعی است که هر تغییری در شئون دینی ازهر و مصر پدید آید، در تمام کشورهای مسلمان افریقا منعکس خواهد شد.

خوشبختانه، در آن ایام، در جامع ازهر که چشم و چراغ حوزه‌های دینی کشورهای افریقایی است، مردی روشن‌بین وجود داشت؛ مردی که یقین دارم همه شما و یا بیشتر شما نام او را کراراً شنیده‌اید؛ مرحوم شیخ محمد عبده، پیشوای دینی متفکر و اصلاح‌طلب. وی پس از سالها که در تبعید و دوری از حوزهٔ علمی به سر می‌برد، در سال ۱۳۱۲ مطابق با ۱۸۹۴ میلادی، عضو علمی ادارهٔ ازهر گردید. در همین سال، در هفدهم رجب ۱۳۱۲ بود که قانون اصلاحی این مراکز علمی که باید آن را «نخستین

قانون اصلاحی» این مرکز دینی نام نهاد، به تصویب رسید.

حال که سخن از محمد عبده به میان آمده، باید از شخصیت برجستهٔ دیگری هم نام ببریم که همکاری او با شیخ در تجددطلبی وی، اثر داشته است و او سیدجمال‌الدین اسدآبادی است. سید، بدون تردید در افکار شیخ اثر داشته است اما نه تا آنجا که همهٔ اقدامات اصلاحی شیخ و نتایج مترتب بر آن را نتیجهٔ تلقینات وی بدانیم. نباید نزدیکی کشورهای افریقایی را به اروپا و قدمت آشنایی آنان را به تمدن غرب در آن دوره نادیده بگیریم و برای علتهای وهمی بیش از عللی عینی اهمیت قائل شویم.

سالها پیش از آنکه محمد عبده به نشر مقاله‌های اجتماعی خود بپردازد، عده‌ای از علمای روشن‌بین ازهر در نتیجهٔ مطالعه و حتی مسافرتهای پی در پی به اروپا، با تمدن مغرب‌زمین آشنا شده بودند. برای نمونه، باید از شیخ محمد عیّاد طنطاوی (متولد ۱۲۲۷ و متوفای ۱۲۸۰ هجری قمری) که از تحصیلکرده‌های ازهر است، یاد کنیم. وی به اروپای شرقی و غربی سفر کرد و در سال ۱۸۴۰، مدرس لغت عرب در «مدرسهٔ لغات شرقی پطرزبورگ» گردید. برای آنکه به طرز فکر او آشنا شویم، عبارتی از یکی از نامه‌های او را نقل می کنیم. وی این نامه را در حدود سالهای ۱۸۴۰ ــ ۱۸۴۲ به یکی از همشاگردهای خود نوشته است: «من اکنون در طرز زندگی اروپاییان و جنبش علمی و عملی آنان و حسن اداره‌ای که در کارها دارند مطالعه می کنم. قبلاً در پاریس در این باره مطالعه کرده بودم. باید بگویم وضع پطرزبورگ عقب‌مانده‌تر از پاریس نیست».

مسافرتهای پی در پی این دانشمندان به مغرب‌زمین و شناخت محیطهای غیراسلامی، آنان را متوجه کرد که باید در برنامهٔ آموزش دینی و تربیت عالمان و مبلغان اسلامی تجدیدنظر کنند، و مجموع این تحولات بود که جامعهٔ مسلمان افریقا را تکان داد و برای تحول بعدی آماده ساخت. مجله‌های دینی که سالها انتشار و خواندن آن بدعت شمرده می شد، یکی پس از دیگری، در کشورهای افریقایی به همت علمای دینی منتشر گردید و مواد درسی حوزه‌ها گسترش یافت. به موازات علوم عقلی و فروع فقهی، تدریس علوم نظری نیز اجباری گردید. مثلاً در سال ۱۲۹۲ هجری در تونس قانونی در ۶۷ ماده به تصویب رسید و تعلیمات دینی را تحت نظم خاصی در آورد. ولی پنجاه سال طول کشید تا قانونی دیگر در ۸۱ ماده در ۱۹۱۵ مکمل آن شد و دروس علمی مانند حساب، هندسه و غیره نیز جزء برنامه‌های مدارس گردید.

عده‌ای از علمای مسلمانان، وظیفه‌ای را که اسلاف آنان به نص قرآن کریم

عهده‌دار بودند و به مرور فراموش شده بود و بعد مسبحیت آن را دنبال کرد، نقلمد کردند؛ و آن مسافرت هیئتهای مذهبی به نقاط مختلف این قاره بود. سفر این علما در متوجه ساختن مسلمانان افریقا به لزوم وحدت و همکاری مشترک بین همهٔ مسلمانان افریقا از یک سو و بین مسلمانان افریقا و دیگر مسلمانهای جهان از جانب دیگر، اثری عمیق داشت، تا آنجا که نخست در افریقا به صورت آزادی ملتهای مسلمان تجلی کرد و سپس موجب ارتباط و همکاری مشترک بین آنان و دیگر مسلمانان دنیا گردید.

حق این است که در اینجا از این دانشمندان که پیشروان نهضت اسلامی افریقا در طول این یکصد سال هستند نام ببریم ولی اگر بخواهم فهرستی از آنان، ولو به اختصار، به عرض شما برسانم، وقت فراوانی می‌خواهد. ناچار تنها به ذکر چند شخصیت برجسته اکتفا می‌کنم.

در مصر و الازهر، گذشته از شیخ عبده و شیخ محمد عیاد، ذکر نام عالم بزرگ دیگری بجاست که خدمات او کمتر از این دو شیخ نبوده است، بلکه شعاع دید وی در مسائل اجتماعی اسلام از آن دو بیش است؛ او سید عبدالرحمان کواکبی است. کواکبی اصلاً از مردم حلب است؛ در ۱۸۵۴ / ۱۲۷۰ هجری متولد شد و در ۱۹۰۲ / ۱۳۱۹ هجری دیده از جهان فرو بست. کواکبی از کسانی است که محمد عبده و سیدجمال الدین اسدآبادی را ملاقات کرد و با آنان همکاری داشت، به افریقای شمالی و جنوبی مسافرت کرد. کتاب معروف وی طبایع‌الاستبداد را در اهمیت با قرارداد اجتماعی ژان‌ژاک روسو مقایسه کرده‌اند. کتاب دیگر او ام‌القری است که در آن، صورتی خیالی از مجمع عمومی عالم اسلامی در مکه ترسیم کرده است. دراین مجمع، نمایندگان کشورهای اسلامی فراهم شده‌اند تا دربارهٔ مشکلات جهان اسلام بحث و تبادل نظر کنند. این پیش بینی تخیلی هر چند مانند بعض کتابهای ژول‌ورن از تمام جهت جامهٔ تحقق نپوشید ولی کنفرانس سران مسلمان که بعد از جنگ بین‌الملل اول به فواصل معین در آسیا و افریقا منعقد گردید و نمایندگان ملتهای مسلمان در آن جمع شدند، دورنمایی از تحقق این فکر در آیندهٔ نزدیک است.

در تونس باید از شیخ زین‌العابدین تونسی نام ببریم. وی در الازهر درس خواند. از کسانی است که با تمدن اروپایی آشنایی داشت. در ۱۸۱۸ ــ ۱۸۱۹ به سودان رفت، ده سال عمر خود را صرف سفر به نواحی مختلف سودان کرد، از شهری به شهری و از دهکده‌ای به دهکده‌ای می‌رفت و دعوت اسلامی را دائر بر وجوب اتحاد و مبارزه علیه

اشغالگران به مردم ابلاغ می کرد.

در الجزایر باید امیر عبدالقادر (۱۲۲۲ ـ ۱۳۰۰) را نام ببریم.

عبدالقادر را شاید از جهت موقعیت نظامی و رشادت و شجاعت او در میدانهای نبرد می‌شناسید، ولی او هنگامی که به مبارزه با اشغالگران برخاست، عالمی عامل و دینداری کامل بود و در دمشق و بغداد نزد علمای این دو شهر تعلیم یافته بود.

در این سرزمین، باز باید عالم ارزندهٔ دیگری را نام ببریم که تعالیم او در آزادی الجزایر سهم فراوانی دارد، ولی افسوس که در دنیای اسلام شهرتی را که درخور آن می باشد، نیافته است. حتی نام او در بسیاری از کتب فرهنگ و تراجم نیامده است. این مرد یعنی عبدالحمیدبن بادیس (متولد ۱۸۸۹ ـ متوفای ۱۹۴۰) در سال ۱۹۳۱ به ریاست جمعیت علماء مسلمان الجزایر نائل شد. مجلهٔ شهاب را منتشر کرد. مقالات این مجله دعوت به اتحاد اسلامی و قیام علیه اشغالگران است. ابن بادیس در واقع مؤسس مکتبی در تحول تعلیمات اسلامی در الجزایر و شمال افریقاست. نتیجهٔ این نهضت و تجددطلبیها اولاً در قارهٔ افریقا این بود که از آغاز تا نیمهٔ این قرن، الجزایر، تونس، لیبی، مراکش، موریتانی و ممالك دیگر اشغالگران را از سرزمینهای خود راندند و ثانیاً انعکاس آن در جهان اسلام این است که پس از گذشت کمتر از یك قرن ـ و با آنکه دو جنگ بزرگ بین‌الملل در خلال این مدت رخ داده است و اثرات عمیق و زیان‌بار این دو جنگ بر ممالك اسلامی بر همگان آشکار است ـ می بینیم نزدیکی بین ممالك اسلامی روز بروز بیشتر می‌شود، و نفرتها و اختلاف نظرها که در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری به شدت بین مذاهب وجود داشت، جای خود را به تفاهم مشترك می دهد. کنفرانسهای سران کشورها در جده و رباط، اجتماع علمای مسلمان در مصر و مغرب و الجزایر و ایران و پاکستان هر چند هنوز نتیجهٔ مطلوب را که عموماً از آن انتظار دارند به دنبال نداشته است، اما زمینهٔ نزدیکی بیشتر را برای مذاهب اسلامی فراهم ساخته است.

پیش از آنکه گفتار خود را پایان دهم، لازم می‌دانم، به نهضت دیگری نیز اشارت کنم؛ اساس این نهضت مولود فکر ایرانی است ولی جلوه‌گاه آن قاهره بود که به صورت «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» به سال ۱۳۶۴ هجری قمری تشکیل گردید. هدف این جمعیت، متحد ساختن همهٔ مذاهب اسلامی است در مسائلی که مورد اتفاق همهٔ آنهاست. کوشش این جمعیت سبب شد که در فرهنگ فقهی که از طرف «المجلس

الاعلی للشئون الاسلامیه» و وزارت اوقاف مصر منتشر می‌شود، رأی علمای شیعه نیز ضمن مذاهب گنجانیده شد. فتوایی را که شیخ اسبق ازهر صادر کرد و مذهب امامیه را نیز مانند دیگر مذاهب اسلام و جائزالاتباع اعلام نمود، از نتایج همین تفاهم مشترک باید دانست. و برخلاف ظاهر یأس آوری که در پیش داریم، آیندهٔ درخشانتری در زمینه همکاری ملتهای مسلمان با یکدیگر پیش‌بینی می‌شود.

ارمغانی برای زرین‌کوب، ۱۳۵۵

نهضتهای علویان و آثار مثبت و منفی آن و علت عدم موفقیت نهضتها و نظر امام هفتم دربارهٔ این نهضتها

همهٔ آشنایان به تاریخ اسلام می‌دانند، در پایان حکومت مروانیان تقریباً همهٔ گروههای اجتماعی از آنان ناخرسند بودند و اندك‌اندك برای راندن این خاندان از مسند حکومت، با یکدیگر متحد می‌شدند.

عربهای شمالی که آنان را قیسیان می‌نامیم و مروانیان خود از این گروه بودند، حکومت آنان را به دشواری تحمل می‌کردند، چرا که از دورهٔ عبدالملك پسر مروان، به تقلید از امپراتوران روم، تشریفات درباری متداول شد: رخصت گرفتن برای دیدن خلیفه، سرپا ایستادن و جز با رخصت او سخن نگفتن و دهها رسم دیگر که طبیعت آزادمنش پرورده در بیابان آن را نمی‌پذیرفت و سران این طایفه از اینکه با آنان چنان برخوردی می‌شود آزرده بودند. هرچه بر این دوره می‌گذشت، این آیینها بیشتر می‌شد، متملقان آن را می‌پسندیدند و آفرین می‌گفتند، و آزادمنشان متنفر می‌شدند و کینه به دل می‌گرفتند.

عربهای جنوبی (یمانیان) از آنان خشنود نبودند، چون از صدها سال پیش قیسیان به ایشان به چشم حقارت می‌نگریستند و خود را از آنان برتر می‌دیدند. از همچشمی قیسیان و یمانیان در نوشته‌های خود تا آنجا که باید سخن گفته‌ام.[1] هر چند در آغاز حکومت مروانیان کلبیان در مرج راهط پیروز شدند و قیسیان را شکست دادند، اما اندك‌اندك قیسیان بیشتر منصبها را در اختیار خود گرفتند. از

۱. پس از پنجاه سال، ص ۷۳ـ۷۴؛ زندگانی فاطمهٔ زهرا(ع)، ص ۱۸۱ـ۱۸۲.

این گذشته، چون گروهی بزرگ از یمانیان در منطقهٔ شرقی اقامت کرده بودند و دور از مرکز خلافت به سر می‌بردند، و کارها بی‌رایزنی آنان انجام می‌شد، و به تعبیر متداول ما خود را از صحنهٔ سیاست برکنار می‌دیدند، رنج می‌بردند.

موالی یعنی مسلمانان جز عرب که داخل حوزهٔ اسلامی شده و هر یك یا هر چند تن خود را به قبیله‌ای بسته و ولاء آن قبیله را پذیرفته بودند، و نیز آنان که در نبردها به اسیری گرفته شده بودند، فشارهای سخت کارکنان حکومت و اربابان خود را می‌دیدند و از آنچه بدان امید بسته بودند (عدالت و مساوات اسلامی) چیزی نصیبشان نمی‌شد.

صنعتگران و پیشه‌وران با آنکه در سراسر قلمرو حکومتها عمدهٔ وسایل کار آنان را آماده می‌ساختند، از لحاظ ساختمان اجتماعی در طبقهٔ فروتر قرار داشتند. بسیاری از مردم منطقهٔ شرقی قلمرو اسلامی هم از حکومت ناخرسند بودند، زیرا برنمی‌تافتند خاندانی بی‌بهره از دانش و تمدن و بی‌اعتنا به بیشتر مقررات اسلام، یکی پس از دیگری، زمام حکومت را در دست بگیرد و دست‌نشانده‌های این حکومت که از ادب و رسم ابتدائی هم بی‌بهره بودند، هرچه می‌خواهند بر سرشان بیاورند. از این سیاست پیشگان و سودجویان که بگذریم باید به طبقه‌ای وسیعتر بنگریم، طبقه‌ای که از حکومت نه مقام می‌خواست نه مال، نه رتبه و نه دستگاه. اینان مردم دیندار بودند که از عصر رسول خدا(ص) دو نسل آنان در اسلام به سر برده بود. عالمان اینان کتاب خدا و سنت پیغمبر را برای آنان می‌خواندند و خود از آیه‌های قرآن معنی اسلام را درمی‌یافتند اما می‌دیدند از آن اسلام جز اسمی و از سنت رسول اسلام جز رسمی به جای نمانده است.

از روزگار هشام، پسر عبدالملك، این چند گروه با همهٔ اختلاف نظری که در بهره‌گیری از حادثه‌های آینده داشتند اندك‌اندك در یك چیز هماهنگ شدند: حکومت مروانیان باید برافتد. اما چه کسی یا چه خاندانی جای آنان را بگیرد؟ مسلماً هر گروه اجتماعی به شخصی خاص نظر داشت، اما نمی‌توانست آنچه در دل دارد به زبان آرد. ناچار برای آنکه نخستین مانع را بردارند و حکومت مروانی را از پای درآرند سودجویان و سیاست‌پیشگان هم با دینداران هماهنگ شدند و گفتند کسی باید به خلافت برسد که از خاندان محمد(ص) باشد و مردم به حکومت او رضا دهند.

چنانکه می‌دانیم، فرزندان عباس بن عبدالمطلب عموی پیغمبر(ص) از این موقعیت بهره گرفتند و ابوالعباس سفاح به نام‌الرضا من آل‌محمد به خلافت رسید. و پس از او تا عصر موردبحث، ابوجعفر منصور، سپس هادی و هارون یکی پس از دیگری خود را امیرمؤمنان خواندند. و باید درنظر داشت آن گروه که بیش از دیگر گروهها در رساندن آل‌عباس به خلافت کوشید یمانیان و نیز مردم خراسان از منطقهٔ شرق اسلامی بودند.

اما از گروههای اجتماعی که در برانداختن مروانیان با یکدیگر متحد شدند چه گروهی بدانچه می‌خواست رسید، باید بگوییم هیچیک. تنها می‌توان گفت، در آغاز حکومت عباسیان برخی از شغلها از عربهای منطقهٔ شمالی گرفته شد و به عهدهٔ جنوبیان واگذار گردید، و بعضی از منصبهای اداری و دفتری به موالی رسید. چیزی نگذشت که بی‌افکنان حکومت عباسی آشکارا و نهان کشته شدند، از کشتن ابوسلمه خلال و ابومسلم خراسانی همهٔ آشنایان به تاریخ اسلام آگاهند و طبیعی بود که چنین باشد و این سخن درست است که انقلابهایی که بربایهٔ سود سیاسی باشد پس از کوتاه مدت فرزندان خود را به کام می‌کشد.

اما آنچه طبقهٔ دیندار در پی آن بود ـ اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت اجتماعی ـ چه‌سان؟ باید بگوییم اگر وضع بدتر نشد بهبود نیافت.

فساد دستگاه خلافت عباسی از عصر منصور تا عصری که مورد بحث ماست، نیازی به توضیح ندارد و از ابوالعباس سفاح و حکومت چهار سالهٔ او که بگذریم منصور، مهدی، هادی و هارون بعضی از فساد خالی نبودند و بعضی سراسر فساد بودند، و به گفتهٔ شاعر:

اذا کان رب‌البیت بالدَّفِ مولعا فشیمة اهل‌البیت کلهم رَقص[2]

اما دربارهٔ عدالت اجتماعی که همهٔ گروههای انقلابی خواهان برقراری آن بودند، آنچه از قتل و غارت اموال، شکنجه کردن، از منصور تا هارون در کتابها می‌خوانیم ما را به تمثّل بدین شعر ابوعطاء سندی وامی‌دارد که:

فلیت جور بنی مروان عادلنا ولیت عدل بنی العباس فی النار[3]

۲. دهخدا، امثال و حکم، ج ۱، ص ۹۴.

۳. الاغانی، ج ۱۷، ص ۳۲۳، چاپ داراحیاء التراث، و البته ناگفته نماند که بوعطا این دو بیت را از روی ترحم بر مردم نسرود بلکه برای آن گفت که جایزه‌ای را که خواهانش بود از منصور دریافت نداشت.

جنانکه ذهبی نوشته است و دیگر اسناد مؤید آن است، سیلهای خون روان سد و مردمی که شمار آنان را جز خدا نمی‌داند در خراسان، عراق، جزیره و شام در خون خود غلتیدند.[4]

دربارهٔ منصور دومین خلیفهٔ عباسی ابن أهدَل گفته است: «هیچ باکی نداشت که حکومت خود را با کشتن هر که سر راه اوست برقرار سازد.[5]»

سیوطی نویسد: «منصور نخستین کسی است که میان علویان و عباسیان را برهم زد، و پیش از او آنان با یکدیگر متحد بودند.[6]»

ابن‌قتیبه نویسد: «شب هنگام منصور طواف می‌کرد، شنید که کسی می‌گوید: خدایا از پدید شدن ستم و تباهکاری در زمین و از طمعی که میان حق و برقرار کنندگان آن پدید آمده به تو شکایت می‌کنم.» منصور او را خواست و از او پرسید: «طمع چه کسی را مانع شده است که حق را اجرا نکند؟» گفت: «آن‌کس تویی، چرا که در قصر خود نشسته‌ای و دست مأموران خویش را باز گذاشته‌ای تا هرچه خواهند کنند.[7]»

هادی از هرثمة‌بن أعین خواست که به کوفه برود و شهر را آتش زند و هر کس جز عباسیان در آن شهر به سر می‌برد بسوزاند. لیکن پیش از اجرای دستورش قربانی توطئه مادر خود شد.[8]

در قصه‌ای که ابوالفضل بیهقی در تاریخ مسعودی از ملاقات هارون با بسر سمّاك آورده است می‌خوانیم که: فضل ربیع به بسر سمّاك می‌گوید: «خلیفهٔ پیامبر(ص) است (هارون) و طاعت او بر جملهٔ مسلمانان واجب.» و او می‌پرسد: «این خلیفه به سیرت شیخین می‌رود؟» فضل گفت: «رود.» بسر سماك گفت: «عجب دارم چه در مکه که حرم است این اثر نمی‌بینم و چون آنجا نباشد توان دانست که به ولایات دیگر چون است.[9]»

۴. تذکرة‌الحفاظ، ج ۱، ص ۱۵۸.

۵. شذرات‌الذهب، ج ۱، ۲۴۴.

۶. تاریخ‌الخلفاء، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ص ۲۶۱.

۷. ترجمهٔ فرج بعدالشدة، ص ۲۲۸.

۸. عیون‌الاخبار، چاپ دارالکتب، ج ۲، ص ۳۳۳ـ۳۳۴.

۹. تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ص ۱۶.

در مدت نیم قرن، از آغاز حکومت عباسیان تا عصر هارون، دو امام بزرگوار به شهادت رسیدند و شمار علویانی را که در زندانهای این خاندان جان دادند یا به دستور مأموران آنان کشته شدند خدا می‌داند.

اگر کارنامهٔ حکومت عباسیان با مروانیان مقایسه شود از جهت بی‌اعتنائی به مبانی اسلام و روا داشتن هرگونه ستم بر مخالفان خود، می‌توان دید از آنِ عباسیان سیاهتر از مروانیان است.

این بیعدالتیها و بی‌اعتناییها به احکام اسلام بر همهٔ دینداران گران می‌افتاد. در این میان بعض علویان به اعتقاد خود وظیفهٔ خویش را دشوارتر می‌دیدند و نمی‌توانستند دیده برهم نهند و آنچه را پیرامونشان می‌گذرد نبینند. اینان از آغاز نهضت ضد اموی برخاستند و در دوران حکومت عباسی نیز از پای ننشستند.

از قیام محمدبن عبدالله محض نفس زکیّه و بیعت گروهی از بنی‌هاشم و بنی‌عباس با وی و خروج او و کشته شدنش به دست سپاهیان منصور، همگان آگاهید. اما شهادت محمد و برادرِ او ابراهیم، علویان را از طلب آنچه می‌خواستند و خود را از عباسیان بدان اولی‌تر می‌دیدند باز نداشت. در دوران هادی، حسین‌بن علی‌بن حسن‌بن حسن‌بن حسن در مدینه قیام کرد و چنانکه می‌دانیم، در فخ به شهادت رسید.

در دوران هارون، که مورد بحث ماست، دو تن از فرزندان حسن مثنّی برخاستند. این دو تن یحیی پسر عبدالله‌بن حسن و برادر او ادریس‌اند. ادریس، چنانکه می‌دانیم، به سال ۱۷۲ هجری قمری به مصر و از آنجا به شمال آفریقا رفت و او مؤسس دولت ادریسیان مغرب است.

امام یحیی‌بن عبدالله، که او را صاحب دیلم گفته‌اند، به ایران آمد و به بلاد دیلم (گیلان امروزی) رفت. مردم آنجا با او بیعت کردند. گویا فضل‌بن یحیی برمکی او را گفت به سرزمین دیلم برود و در آنجا اقامت کند و برای او منشوری نوشت تا کسی متعرض وی نگردد. چون یحیی به دیلم رفت، رشید هنگامی که در سفر بود، خبر رفتن او را بدان سرزمین شنید. ابوالفرج داستان آگاهی رشید را از مخفیگاه یحیی چنین نوشته است: مردی نزد هارون رفت و گفت: «امیرالمؤمنین خبری دارم!»

هارون هرثمه را گفت: «بشنو چه می گوید.»

مرد گفت: «این از اسرار خلافت است. هارون او را فرمود تا از انجا بیرون نرود و چون گرمگاه شد، وی را خواست.»

مرد گفت: «خلوت کن!»

رسید به سران خود گفت بروند و تنها خاقان و حسین‌بن علی نزد او ماندند. مرد بدانها نگریست. رسید آنان را هم گفت: دور شوید! سپس مرد را گفت بگو تا چه داری:

ـ مرا از گزند مصون می‌داری؟

ـ آری، و به تو نیکویی خواهم کرد.

مرد گفت: «من در یکی از کاروانسراهای حُلوان بودم. یحیی‌بن عبدالله را دیدم جبه‌ای پشمین ستبر و عبایی پشمین سرخ پوشیده و با او گروهی بودند، هرگاه فرود می‌آمد فرود می‌آمدند و هرگاه بار می‌بست بار می‌بستند و می‌نمایاندند که او را نمی‌شناسند ولی آنان یاران او بودند. با هر یك از آنان منشوری سپید بود. اگر کسی متعرضشان می‌شد، آن را نشان می‌دادند و در امان می‌ماندند.»

هارون پرسید: «یحیی را می‌شناسی؟»

ـ از پیش! و همان آشنایی بود که سبب شد او را شناختم.

ـ او را برای من توصیف کن!

ـ چهارشانه بود، گندمگون، خوش‌نما، موی دو طرف سر او ریخته با چشمانی زیبا و شکمی بزرگ.

ـ خود اوست! از او چه شنیدی؟

ـ چیزی نشنیدم جز اینکه او را و غلامی از او را که می‌شناختم دیدم. چون وقت نماز شد، پیراهن شسته برای او آورد. آن را در گردنش افکند و جبهٔ پشمین را درآورد تا بشوید. پس از زوال، نمازی خواند که پنداشتم نماز عصر است و دو رکعت نخستین را طولانی کرد و دو رکعت اخیر را نخواند (قصر خواند).

رشید گفت: «آفرین! خوب در خاطر سپرده‌ای، آن نماز عصر بوده است و وقت آن در نظر آنان همان است. خدا تو را پاداش دهد و سعی تو را مشکور دارد! کیستی و از کجایی؟»

مرد گفت: «من از خادمان این دولتم. اصل من از مرو است و خانه‌ام در

بغداد.»

هارون مدتی خاموش ایستاد، سپس گفت: «اگر به تو آزاری رسانم تا طاعتت را آزمایش کنم چه می گویی؟»

مرد گفت: «آنچه امیرالمؤمنین خواهد.»

هارون گفت: «سر جای خود باش تا بازگردم.»

پس برخاست و در حجره‌ای که پشت‌سرش بود رفت. کیسه‌ای محتوای هزار دینار آورد و گفت: «این را بگیر و بگذار تا در کار تو بیندیشم.» مرد کیسه را زیر جامهٔ خود پنهان کرد. هارون مسرور و خاقان و حسین را طلبید و گفت: «این فلان فلان را بزنید!» او را صد پس گردنی زدند. مرد رفت و کسی ماجرای او را ندانست و نداانستند او خبری ناخوش برای خلیفه آورده. هارون این داستان را همچنان پوشیده نگاه داشت تا برمکیان را برانداخت، آنگاه آن را آشکار ساخت.[10]

هارون پس از شنیدن این داستان، حکومت منطقهٔ شرقی را به فضل واگذار کرد و از او خواست کار یحیی را پایان دهد. فضل از یحیی خواست دست از خصومت هارون بردارد و با وی آشتی کند.

یحیی پذیرفت، بدان شرط که هارون امان‌نامه‌ای برای او به خط خود بنویسد و قاضیان و فقیهان و بزرگان بنی‌هاشم بدان گواهی دهند. هارون این درخواست را پذیرفت و این امان‌نامه را برای او نوشت و با هدیه برای یحیی فرستاد. یحیی به اتفاق فضل نزد هارون آمد. هارون در آغاز بدو روی خوش نشان داد، اما پس از چندی، وی را به زندان افکند.

نوشته‌اند یکی از نوادگان زبیربن عوّام نزد هارون رفت و به او گفت: «یحیی پس از گرفتن امان‌نامه مردم را به امامت خود دعوت می کند.» هارون یحیی را با آن مرد زبیری روبرو کرد و او سوگند به راستی گفتهٔ خود خورد. لیکن یحیی گفت به دروغ سوگند خورد، و سوگندی که در آن خدا را غالب قادر بخوانند دروغگو را زیان نمی‌رساند. اگر راست می گوید، در سوگند خود بگوید از حول و قوهٔ خدا بیزارم و در حول و قوهٔ خود هستم. زبیری نمی‌خواست چنین سوگندی بخورد. هارون او را مجبور کرد، وی چنان سوگند خود و هنوز روز به پایان نرسیده بود که بمرد.

۱۰. مقاتل‌الطالبین، چاپ دارالمعرفه، ص ۴۶۵ـ۴۶۸.

ابوفراس حمدانی در این باره سروده است:

یا جاهداً فی مساویهم یکتمها   غدرالرشید بیحیی کیف یکتتم
ذاق‌الزبیری غب‌الحنث وانکشفت   عن ابن فاطمة الاقوال والتهم[11]

با این همه هارون آن عهدنامه و امر آن سوگند را ندیده گرفت و از فقیهان خواست تا بر باطل بودن عهدنامه گواهی دهند. پس دستور داد فقیهان را فراهم آوردند. در میان آنان محمدبن حسن صاحب ابویوسف و حسن‌بن زیاد لؤلؤی و ابوالبَختَری وهب‌بن وهب بودند. مسرور امان‌نامه را نزد آنان آورد. محمدبن حسن در آن نگریست و گفت: «این امان‌نامهٔ مؤکدی است که در آن حیلتی نمی‌رود (یحیی در مدینه امان‌نامه را به مالك و ابن دراوردی داده بود و آنان گفته بودند درست و بی‌عیب است).»

مسرور سخن محمدبن حسن را شنید. بانگ بر او زد و امان‌نامه را از او گرفت و به حسن‌بن زیاد لؤلؤی داد و او به آوازی ضعیف گفت: «امان‌نامه‌ای درست است.» ابوالبختری آن را ربود و گفت: «این عهد باطل است و یحیی جمعیت مسلمانان را پراکنده ساخت و خون ریخت. او را بکش و خون او به گردن من!»

مسرور نزد هارون رفت و ماجرا را بدو گفت. هارون گفت: «بدو بگو اگر عهدنامه باطل است، آن را به دست خود پاره کن!» ابوالبختری کاردی گرفت و با دستی لرزان آن را پاره کرد و هارون به او یك میلیون و ششصد هزار دینار داد و مدتها محمدبن حسن را از فتوا دادن منع کرد.[12]

بدین ترتیب، قیام یحیی نیز چون دیگر علویان پیش از او به نتیجه نرسید و یحیی شهید گردید.

این گزارش با همه مختصر بودن، وضع اجتماعی قلمرو حکومت عباسی را در مدت نیم قرن نشان می‌دهد و آشکار می‌گردد که آنچه قیام‌کنندگان علیه حکومت مروانی در پی آن بودند یا لااقل به زبان آن را می‌خواستند ـ عدالت و اجرای

۱۱. الفخری، ابن طقطقی، ترجمهٔ محمد وحید، ص ۴۶۵ـ۴۶۸.

۱۲. مقاتل‌الطالبین، ص ۴۷۹ ـ ۴۸۰ و نگاه کنید به: تاریخ‌الرسل و الملوك، ج ۱، ص ۶۱۹ـ۶۲۰؛ ابن‌الاثیر، الکامل، ج ۶، ص ۱۲۵ـ۱۲۶ و بحارالانوار، ج ۴۸، ص ۱۸۲ـ۱۸۶.

احکام اسلام ـ در این دولت تحقق نیافت. و اگر بگوییم بدتر از آن شد که بود مبالغه نکرده‌ایم. در اینجا این سخن پیش می‌آید که چرا قیام مردم در پایان حکومت مروانی به نتیجه رسید و آن حکومت برافتاد، اما در عصر عباسی قیامهای علویان یکی پس از دیگری با شکست روبرو شد؟

اگر توجه داشته باشید، در قیام ضداموبان، چنانکه نوشتیم، همه گروههای اجتماعی در برافتادن آن حکومت هماهنگ بودند. و می‌توان گفت مهمترین عامل پیروزی قیام، هماهنگی عربهای جنوبی (یمانیان) و مردم منطقهٔ شرق (ایرانیان و بخصوص خراسان) بود. و بیهوده نیست که ابراهیم‌الامام به داعیهای خود می گفت به عربهای قحطانی بپیوندید و آنان را حرمت نهید که این کار جز با آنان راست نشود. و از مضریان (قیسیان) دوری کنید و اگر می‌توانید آنان را بکشید و به قحطانیان نزدیك شوید. دربارهٔ هر یك که گمان بد کردید بکشید و اگر توانید در خراسان زبانی را که عربی سخن گوید مگذارید.[13]

عامل دیگر اینکه در عصر مروانیان ستیزه‌های قیسی و یمانی سبب شده بود که عاملان خلیفه پی‌درپی عوض شوند، و این بی‌ثباتی موجب گردید که بعضی عاملان حکومت خود را از آنچه پیرامونشان می گذشت بی‌اطلاع گیرند، و همین سهل‌انگاری کار پیشرفت قیام‌کنند گان را آسان می کرد.

اما در دورهٔ عباسیان کار بدینسان نبود، اولاً بسیاری از سران یمانی به منصبی رسیده بودند و دیگر پروای همکاری با علویان را نداشتند، و نیز سختگیری شدید منصور و حاکمان پس از وی بر مخالفان، چشم بسیاری از حاکمان جزء را ترسانده بود. دستگاه جاسوسی عباسی در همه‌جا مراقبت داشت که صدایی از کسی برنخیزد، و به طور خلاصه می‌توان گفت انگیزهٔ اصلی در قیام علویان عصر عباسی از یك سو غیرت دینی آنان بود و از سوی دیگر سودجویی از این قیام از جانب بعض ساکنان منطقهٔ شرقی، و البته غم دین داشتن از جانب دسته‌ای دیگر هم، اما تا آنجا که خود را در ورطهٔ هلاك نبینند.

علویان به عقیدهٔ خود قیام خود را واجب و مورد رضای خدا می‌دانستند و چنانکه دیدیم، تا پای جان ایستادند و شهید شدند و یا به زندان رفتند، اما کسانی

۱۳. تاریخ الرسل والملوك، ج ۲، ص ۱۹۳۷.

که گرد آنان را می‌گرفتند همینکه آثار شکست بدید می‌شد می‌گریختند.

علویان، چنانکه نوشتم، چون خود از روی اعتقاد برخاسته بودند می‌پنداشتند کسانی هم که گرد آنان هستند همچنان خدا و دین را می‌خواهند؛ هر چند در این راه کشته شوند. ولی چنین نبود و بسیاری از آنان دروغ می‌گفتند و سود خود را می‌خواستند. و برای همین است که دیدیم اما صادق(ع) فرستاده ابوسلمهٔ خلال را از خود راند، و به عبدالله پدر محمد فرمود: «فرزندت در این راه کشته خواهد شد.»

اینان چون مردانی پاك و بی‌غل‌وغش بودند، فریب مأموران و جاسوسان عباسیان را می‌خوردند و آنچه در دل داشتند می‌گفتند و همان راستگویی موجب گرفتاری آنان می‌گشت.

همچنین آنان از میزان قدرت حکومت و سلطهٔ او بر دستگاهها و مأموران خود اطلاع کافی نداشتند. این انگیزه‌ها موجب شد که قیام علویان در دورهٔ عباسیان به نتیجه نرسد.

با این همه علویان آرام ننشستند و سرانجام، مأمون به امید آنکه آنان را خاموش سازد یا لااقل درگیری را از سر خود براند و میان دو تیره از بنی‌هاشم بیفکند، امام علی‌بن موسی(ع) را به ولایتعهدی گزید اما، چنانکه می‌دانیم، رفتار آن امام توطئهٔ مأمون را درهم ریخت و سرانجام مأمون وی را شهید کرد.

امام موسی‌بن جعفر(ع)، همچون پدر بزرگوارش امام صادق، بعض علویانی را که در عصر او قیام کردند، طالبان حق می‌دانست، اما چون مردم زمان خود را خوب می‌شناخت، می‌فرمود کوشش آنان به نتیجه نمی‌رسد.

هنگامی که حسین‌بن‌علی شهید فخ برخاست و مدینه را گرفت، از امام موسی‌بن جعفر خواست تا با او بیعت کند. امام فرمود: «پسرعمو، بر من تکلیفی مکن که پسرعمویت (محمد بن عبدالله محض) بر عمویت (جعفربن محمد(ع)) کرد، تا آن را بگویم که او گفت (خبر دادن از شهادت وی).» حسین گفت: «چیزی از تو خواستم. اگر خواستی می‌پذیری و اگر ناخوش داشتی تو را بر آن وانمی‌دارم.» و چون امام را وداع کرد، گفت: «پسرعمو، تو کشته خواهی شد. پس خوب بجنگ. مردم فاسق‌اند؛ ایمان را آشکار می‌کنند و شرك را پنهان

می‌دارند.[۱۴]» و حون کسندگان حسین سر او را نزد موسی‌بن عیسی و عباس‌بن محمد آوردند، آنان از امام موسی‌بن جعفر برسیدند: «سر حسین است؟»

فرمود: «آری؟ اناالله و اناالیه راجعون. به خدا مسلمانی درستکار، روزه‌گیر، امرکننده به معروف و نهی از منکر بود در اهل بیت خود همانند نداشت.[۱۵]»

حنانکه می‌بینیم، نظر امام هفتم علیه‌السلام دربارهٔ قیام علویان همانند نظر امام صادق(ع) دربارهٔ آنان بوده است. علویان را مسلمان راستگو و خواهان اجرای کلمهٔ حق می‌دانست اما به مردمی که گرد آنان را می‌گرفتند اطمینان نداشت و می‌دید حون خطری بیس آید براکنده خواهند سد و دین را به دنیا خواهند فروخت. و همیشه چنین بوده است.

سیدالشهدا(ع) فرماید:

«مردم بندهٔ دنیایند، دین را بر زبان دارند، حندانکه کار دنیای آنان بدان راست شود و چون آزمایش پیش آید، دینداران اندك خواهند بود.»

۱۴. اصول کافی، چاپ آخوندی، ج ۱، ص ۳۶۶؛ بحار، ج ۴۸، ص ۱۶۱.
۱۵. مقاتل‌الطالبین، ص ۴۵۳؛ بحار، ج ۴۸، ص ۱۶۵.

رویارویی استکبار با اسلام و پیامبران

هر کس با اسلام و دین مسلمانان آشنایی داشته باشد، می داند این دین نخست در مکّه ظاهر شد. پیغمبر اسلام(ص)، که خود در آن شهر به دنیا آمده و از خاندانی سرشناس بود، دعوت خویش را در آنجا آشکار کرد و سیزده سال مردم مکه را به یگانه پرستی خواند. دسته‌ای ـ نه چندان در شمار فراوان ـ به او گرویدند، امّا بزرگان و سرشناسان شهر با پیغمبر و نومسلمانان جنگیدند و آنان را آسوده نگذاشتند، تا گروهی از پیروان پیغمبر(ص) به حبشه رفتند، و سرانجام، پیغمبر(ص) هم ناچار از ترك مکه گردید و به یثرب رفت.

این داستان را چنانکه نوشتم، همهٔ مسلمانان و آشنایان به تاریخ مسلمانی می دانند. در بحثی که اینك گشوده‌ام، می خواهم وضع هر دو دسته مسلمانان و مخالفان آنان را از دیدگاه اجتماعی بررسی کنم؛ مخصوصاً می خواهم بدانیم مخالفان اسلام از جهت وضعیّت خود در چه طبقه‌ای بودند و سبب یا سببهای مخالفت آنان با پیغمبر(ص) و نپذیرفتن دین اسلام چه بود. اما نخست بهتر است شهر مکه و پیشینهٔ آن را بار دیگر بررسی کنیم و آن را بهتر بشناسیم.

مکّه، چنانکه می دانیم، یکی از شهرهای شبه جزیرهٔ عربستان و امروز جزء کشور پادشاهی سعودی است. این شهر در طول ۳۹ درجه و ۴۹ دقیقه و عرض ۲۱ درجه و ۲۵ دقیقهٔ جغرافیایی و در ارتفاع ۳۳۰ متر از سطح دریاست. پیرامون مکّه، تا آنجا که پایان سرزمینهای حرم به حساب می آید، نه آبی داشته و نه درختی و نه سبزه‌ای.[1] گرد

۱. امروز از برکت درآمد چاههای نفت بر سر راه عرفات و منی باغچه‌ها درست شده و درختها کاشته‌اند.

شهر را کوههای بلند فرا گرفته است چنان که خانهٔ کعبه درون گودی قرار دارد. جمعیّت مکّهٔ امروز، در غیر موسم حج، سیصدهزار تن است و در موسم گاه به بیش از یك میلیون تن می‌رسد. اما مکه در گذشتهٔ دور چنین آباد نبوده است. آن زمان که ابراهیم(ع) مأمور به نوسازی خانهٔ خدا گردید، آن سرزمین، هامونی بود بی بر و یا به تعبیر قرآن کریم وادی «غیر ذی زرع.»

«پروردگارا! من تنی چند از فرزندانم را در وادی بی آب و علف نزدیك خانهٔ با حرمت تو جای دادم، ای پروردگار! تا نماز بر پا دارند.»[2] و دربارهٔ مکه گفت: «پروردگار من! این شهر را ایمن گردان و از مردم آن، آنان را که به خدا و روز رستاخیز گرویده‌اند، میوه‌ها روزی کن!»[3] از نیایش ابراهیم(ع) به درگاه پروردگار نکتهٔ دیگری را می توان دریافت: «من تنی چند از فرزندانم را... نزد خانهٔ با حرمت تو جای دادم.» پس مکّه در زمان ابراهیم(ع) جایی مقدّس بوده است. سندهای بسبار قدیم نیز این نظر راتأیید می کند. بطلمیوس نام مکه را «مکربا» نوشته است.[4] واژه‌شناسان احتمال می‌دهند، این کلمه از سبائیان (مردم جنوب شبه‌جزیره) گرفته شده باشد و معنای آن مقدّس یا محترم است؛[5] چنانکه پادشاهان قتبان و سبا را ملکا مکربا (ملك مقرب) می گفتند. اما، با اینهمه گذشتهٔ دور مکّه ـ پیش از ابراهیم(ع) که قرآن کریم از آن حکایت می کند، و پس از آن تا سدهٔ پنجم پس ازمیلاد مسیح ـ روشن نیست.

مسعودی در فصل «اخبار مکّه» اطلاعاتی در اختیار ما می گذارد که بر پایهٔ داستان است. او از درگیری عمالیق و جرهُم سخن می گوید.[6] اما فاصلهٔ زمانی عمالیق و جرهم چندان نزدیك نیست که او نوشته است. عمالیق که آن را به فارسی «ساکنان وادی» ترجمه کرده‌اند،[7] چه کسانی هستند؟ تورات چند جا از آنان خبر می‌دهد[8] که اینان با اسرائیلیان در جنگ بودند و در «کتاب سموئل» می گوید: در جنگی که با داوود کردند، همگی آنان جز چهار تن کشته شدند.[9] آنچه دربارهٔ موقع مکه در روزگار قدیم درست به نظر می‌رسد، این است که چون یکی از دو راه تجارتی آسیا و افریقا به شمال

۲. ابراهیم: ۳۷ ۳. بقره: ۱۲۶ ۴. دائرةالمعارف بریتانیکا: «مکه»

۵. فلیپ حتی، تاریخ عرب پیش از اسلام، ج ۱، ص ۱۴۴ ۶. مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۸۱

۷. هایکس، قاموس کتاب مقدس

۸. «سفر پیدایش» ۱۴:۷؛ «اعداد» ۲۴:۲۰؛ «داود» ۷:۱۲؛ «کتاب اول تواریخ ایام» ۴:۴۳

۹. «کتاب اول سموئل» ۳۰:۱۷

عربستان و کنارهٔ دریای متوسط، راه خشکی بوده است و این راه از حَضْرَ مَوت به وادی سرحان و از آنجا به پترا، مرکز حکومت نبطیان، و از آنجا به کنار دریای متوسط می‌رفته، کاروان بناچار در واحه‌ها، شهرکها و جاهای مناسب توقف داشته است. مکّه هم که نزدیك دریای سرخ است و موقع زیارتی نیز داشته، یکی از این منزلگاهها بوده است.

از سدهٔ سوم پس از میلاد، به سبب جنگهایی که میان ایران و روم درگرفت و راه دریایی امنیت خود را از دست داد، راه بیابانی رونق گرفت و تَدْمُریا پالمیرا به جای پترا حلقهٔ پیوند تجارتی سه قارّه گردید. اندك‌اندك، شهرکها و منزلگاههای سر راه گسترش یافت و بیابان‌نشینان بدین مرکزهای اجتماع روی آوردند.

اسب سواران عرب، به خاطر مهارت برای مراقبت کاروان، به خدمت بازرگانان درآمدند و بدین ترتیب، زندگانی بیابان‌نشینی دستخوش تحوّل تازه‌ای شد و آنان از چادرنشینی و دامپروری به مزدوری روی آوردند.

مکّه از چه تاریخ اهمیّت بازرگانی یافت؟ هر چند به طور دقیق روشن نیست، اما نباید از سدهٔ پنجم پیشتر باشد؛ چه در این سالهاست که وضع کشاورزی جنوب بر اثر درگیریهای داخلی و نیز به هم خوردن شبکهٔ آبیاری، و ویرانی سدّ مأرب دگرگون می‌شود و مردم آن ناچار به ترك خانه‌های خود و نشستن در جاهای دیگر می‌گردند؛ چنانکه درگیری خزاعه و جرهم نیز باید در همین سده باشد.

باری، تاریخ مکه ازدورهٔ قُصَیّ بن کِلاب (احتمالاً ازآغازسدهٔ ششم پس ازمیلاد) روشنتر است. قصی جد پنجم پیغمبر اسلام است و نام او زید بود. مادر زید فاطمه، دختر سعد، پس از مرگ شوهرش کلاب، به مردی از خزاعه به نام رَبیعه بنِ حزام از تیره بنی عُذره شوهر کرد و سپس، با شوی و فرزندش نزد خویشاوندان شوهر به شام رفت. گویند، چون زید در این سفر از زادگاه خود دور افتاد او را قصی خواندند، و اندك‌اندك، لقب جای نام را گرفت.

قصی، پس از آن که به سنّ رُشد رسید، به مکّه بازگشت و دختر یکی از بزرگان خزاعه را به زنی گرفت، سپس ریاست مکه را از دست خزاعه به در آورد و خویشاوندان خود، قریش، را در شهر جای داد. وی اندک اندک مهتری مکه را یافت. با تأسیس «دارالنّدوه» و بستن قراردادهای داخلی میان تیره‌های ساکن شهر، مکّه شهری دارای قانون ــ البته به صورت ابتدایی ــ می‌شود. سرکرده‌های قریش در پی بازرگانی

برمی آیند، در هر سال دو سفر به شمال و جنوب شبه جزیره می کنند. محصول جنوب و مشرق عربستان از راه سوریه به کنار دریای متوسط می‌رسد، و از آنجا زیتون، گندم، ابریشم و دیگر کالاها را به حجاز می آورند. این همان دو سفر است که قرآن کریم در سورهٔ ایلاف آن را «رحلة الشتاء و الصَّیف» خوانده است.

با دست یافتن قریش بر مکه، شهر به پایگاهی تجارتی مبدّل می‌شود. شیوخ بیابان نشین شهرنشین می‌شوند، و نشستن در خانه‌های پابرجا را می گزینند و از به سر بردن در چادر، که هر چند روز باید آن را در جایی برپا ساخت، رویگردان می‌شوند. برای گذراندن زندگی سرمایهٔ خود را به ربا می‌دهند و از این راه سود فراوان می برند. شیخ نیازی نمی بیند چادری برای مهمانان و در راه ماندگان داشته باشد، و برای این کار مبلغی تخصیص دهد، بلکه آن مبلغ را هم بر روی اندوخته‌های خود می نهد و پی‌در پی رقم دارایی او بالا می‌رود. از سوی دیگر، بینوایانی هم که از بیابان به شهر روی آورده‌اند در خدمت این توانگران در می آیند و بدین ترتیب، دیری نمی گذرد دو گروه اجتماعی در مکه پدید آیند:

۱. اقلیّتی که می کوشد اندوختهٔ خود را بیشتر کند و جز به افزودن ثروت به چیزی نمی‌اندیشد.

۲. اکثریّتی که برای زنده ماندن باید هر سختی و ستم را که گروه نخستین برعهدهٔ آنان می نهد بپذیرد.

توانگران و توانمندان برای رعایت عدالت، یا ستم نکردن بر مستمندان و ناتوانان باید از یکی از دو قدرت بترسند: قدرت قانون، قدرت ایمان.

قانون در مکه، چنانکه نوشتم، پیمانهایی بود که حقوق قبیله‌ها را برابر تجاوز قبیلهٔ دیگر معیَّن می‌کرد، و پیداست که در چنین پیمانها داور، شیخ یا مهتر قبیله است و او جز به خود و خویشاوندان خود تا آنجا که مزاحم قدرت او نباشند نمی‌اندیشد، تا آنجا که تا پیش از «حِلْف الفُضول» [10] مردم بیرون از شهر مکّه، اگر به درون این شهر می آمدند بر دارایی خود ایمن نبودند. و اما دین؟ چنانکه می‌دانید، آنچه به نام مراسم دینی در مکه و عربستان پیش از ظهور اسلام انجام می‌شد آیینی ساده و ابتدایی بود که در کنار بتان ــ درون کعبه یا بیرون مکه ــ انجام می‌شد. در چنین وضع اجتماعی، میان

۱۰. حلف الفضول یا پیمان اضافی، پیمانی بود که در آن مردم مکّه متعهد شدند حقوق غریبه‌ها را هم که به شهر می‌آیند رعایت کنند.

این مردم، رحمت الهی با بعثت پیغمبر اسلام فرود می آید و پیغمبر(ص) مردم شهر را به واگذاردن بتان و پرستش خدای یگانه می خواند.

اکنون باید دید این دو گروه با دین اسلام چگونه روبرو شدند. امّا، پیش از آن که در این باره توضیحی داده شود، بهتر است به بررسی وضع نخستین دسته از مسلمانان بپردازیم. چنانکه همه می دانیم، نخستین کس که به اسلام گروید از مردان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و از زنان خدیجه زن پیغمبر(ص) است.

پذیرفتن این نظر از هر جهت طبیعی است و نیازی به بررسی روایتها ندارد.

جبرئیل در کوه حرا بر پیغمبر فرود می آید. رسالت پروردگار را در آنجا بدو ابلاغ می کند. پیغمبر(ص) مأمور می شود مردم را به پرستش خدای آفرینندهٔ او و همهٔ جهان بخواند. او در چنین حالت که تا آن شب برای وی بی‌سابقه بود، به مکّه باز می گردد و طبیعی است که پیش از هر کار دیگر به خانه برود. در خانهٔ وی سه تن به سر می برند: خدیجه زن او، علی(ع) و زیدبن حارثه، و باز طبیعی است که پیغمبر داستان رسالت خود را نخست با خدیجه و علی در میان نهد و آنان که به راستگویی و درست کرداری وی ایمان دارند بدو گرویده باشند؛ آنچنانکه زیدبن حارثه را نیز می توان سومین مسلمان به شمار آورد؛ چه او هم در آن خانه بوده است. اما پس از این سه تن چه کسانی زودتر مسلمان شده‌اند؟

در این بحث نیازی به نوشتن نام یك یك آنان نداریم. پیغمبر(ص) مأمور است دعوت به یگانه پرستی را نخست به مردم مکه برساند، و سپس به دیگر مردم عربستان و جهان. اکنون ببینیم مکه با این دعوت چگونه روبرو گردید؟

چنانکه نوشتیم، ساکنان شهر را دو گروه مشخص تشکیل می دادند:

۱. ثروتمندان و خداوندان قدرت، یعنی شیوخ و مهتران قبیله‌ها یا به تعبیر امروز مستکبران؛

۲. زیردستان و مزدوران و بردگان یا به‌عبارت دیگر مستضعفان.

گمان دارم به کار بردن واژهٔ مستکبر و مستضعف که امروز متداول شده، برای آنچه می خواهم بگویم، رساتر از ثروتمند و مستمند باشد؛ چه همهٔ آنان که در سالهای نخستین دعوت پیغمبر مسلمان شدند مستمند نبودند و همهٔ آنان که با اسلام ستیزیدند، ثروتمند به شمار نمی‌رفتند. در هر دو دسته ـ مسلمان و نامسلمان ـ از هر دو طبقهٔ ثروتمند و مستمند وجود داشت. آنانکه در سالهای نخستین دعوت پیغمبر(ص)

مسلمانی را پذیرفتند و نامشان در سندهای دست اول چون سیره‌ابن اسحاق به نقل بکائی[11] یا ابن بُکیر[12] و دیگر کتابها آمده است، بیشتر مردان و زنان میان نوزده تا بیست و هشت ساله بودند با حرارت و سرشار از ایمان که پی در پی آیه‌های آسمانی و موعظتهای رسول(ص) و نویدهای پیروزی، گرمی آنان را بیشتر می کرد. این گروه از دید اجتماعی چنین مشخصاتی دارند:

۱. کسانی که در سلسلهٔ نظام قبیله‌ای در ردهٔ دوم یا سوم قرار داشتند.

۲. تجارت پیشگانی که به خاطر بالا نبودن مبلغ دارایی، نمی توانستند با ثروتمندان رقابت کنند.

۳. کارگران، مزدوران، بردگان و مردم رنجدیده‌ای که از جور ستمکاران به ستوه آمده بودند.

اینان روشن‌بینانی بودند که سطح اندیشهٔ آنان از دیگران برتر بود و از فساد عقیدتی و اجتماعی مردم خود ناخرسند بودند. البته مشخصّات دیگری نیز وجود داشت، لیکن ما در این نوشته بیشتر به جنبهٔ اجتماعی می نگریم.

امّا در طبقهٔ مخالف مستکبران، بیشتر این مردم را می بینیم:

۱. ثروتمندانی که چرخ تجارت مکّه را می گرداندند.

۲. رباخوارانی که در گوشه‌ای نشسته سرمایهٔ خود را به این و آن می‌دادند و بی‌تحمل هیچ هزینه‌ای هر سال بر ثروت خود می‌افزودند.

۳. آنان که برحسب نظام قبیله‌ای، مهتری مردم خود را به دست آورده بودند و خود را برتر از دیگر مردم خویش می‌دانستند.

۴. آنان که تیرهٔ خود را از دیگر تیره‌ها برتر می‌دانستند و مهتری دیگری را بر خود هموار نمی‌داشتند. بدیهی است بر جمع این دسته‌ها کسانی را هم باید افزود که دست برداشتن از آیین نیاکان خود را بر نمی‌تافتند و آن را اهانت به خود و پدران خود می‌دانستند.

چنانکه همه می دانیم، نخستین سخن رسول اکرم در تبلیغ مسلمانی این بود که پرستیدن و بزرگ شمردن بتان را رها کنید و به خدای یگانه، که آفرینندهٔ شما و همه

۱۱. سیرة النبی ابن هشام، مطبعة حجازی، قاهره، ج ۱، ص ۲۶۶ به بعد

۱۲. سیرة ابن اسحاق، محمد حمیدالله، ص ۱۱۸ به بعد

مردم جهان و زمین و آسمان است، بگروید. دربارهٔ خود می گفت: «من فرستاده‌ای از سوی خدا هستم. می خواهم شما را از تاریکی نادانی به روشنایی دین راست در آورم.» نه دعوی مهتری داشت، و نه در پی حکومت بود. و اگر جنس چیزی را می خواست، برای او آماده می کردند و به فرمان وی گردن می نهادند. امّا او گفت: «اگر آفتاب را در دست راست و ماه را در دست چپ من بگذارید، از آنچه در پی ابلاغ آن هستم دست بر نمی دارم. من تنها گفتن یک کلمه را از شما می خواهم: خدا یکی است و این بتان پرداختهٔ شمایند و هیچ کاری از دستشان بر نمی آید.» اینجاست که پرسش اصلی مطرح می شود: چرا مردم مکّه دعوت پیغمبر را نپذیرفتند؟ ممکن است بگوییم، دست از کیش پدران برداشتن و دین تازه را پذیرفتن برای آنان دشوار بود.

چنین تصور در مورد مردم بیخبر از همه جا که در محیطی محدود زاده‌اند و هم در آن محیط می میرند، شاید درست باشد، اما دربارهٔ مردمی جهاندیده با خبر از دنیای بیرون جزیرهٔ عربستان چه‌سان؟ آیا می توانیم بپذیریم عمروبن هشام (ابوجهل)، ابوسفیان بن حرب و ولیدبن مغیره در دل به بت عقیده داشتند و بتان را ارزشی می نهادند و برای آنان حرمتی قائل بودند؟

برای کسی که وسیله را قربانی رسیدن به هدف می کند و هدفی جز اندوختن مال ندارد، اگر بیم از دست رفتن دارایی خود را نداشته باشد چه فرقی دارد که همشهریان او آفتاب را بپرستند یا ماه را یا خدا را یا آن که گرداگرد کعبه بگردند و نام لات و عُزّیٰ را به بزرگی یاد کنند؟

پس، این مستکبران از فرو ریختن بت و بتخانه نمی ترسیده‌اند؛ چون به بت و بتکده اعتقادی نداشتند. بت‌پرستی برای آنان افزاری بود که بدان، زمام مردمِ نادان را در دست داشته باشند. پس، از چه می ترسیدند؟ اگر دعوت پیغمبر در به زبان آوردن این چهار کلمه «لا اله الا اللّه» خلاصه می شد، اینان چه وحشتی داشتند؟ چرا کاری را که بازمانده‌های آنان پس از فتح مکه انجام دادند نکردند؟ به زبان بگویند، خدا یکی است و تو پیغمبر اویی و در نهان در پی فرصت باشند تا چه وقت از دین نو سود خود را برگیرند. درست است که آنچه آن روز پیغمبر از آنان می خواست اقرار به یگانگی آفریدگار بود، امّا به دنبال آن پیامهای دیگری هم فرود آمد و او مردم را به گردن نهادن بدانچه آن آیه‌ها دربر داشت خواند. آنچه مستکبران را به هراس انداخت و بر آیندهٔ خود بیمناک ساخت، آن آیه‌ها بود. مطمئناً آن آیه‌ها را که در دو جزء بیست و نهم و

سی‌ام قرآن کریم جای دارد و جزء نخستین دسته‌های آیه‌های مکی است بارها خوانده‌اید. اجازه بدهید بار دیگر بعض آن آیه‌ها را از نظر بگذرانیم و به محتوای آن بنگریم:

آنکه مالی را فراهم آورده و آن را شمرده است، پندارد مال او وی را جاویدان می‌سازد؛ هرگز! او در حُطَمَه افکنده می‌شود. و چه می‌دانی حُطمه چیست. آتش افروختهٔ خدا که در دلها راه می‌یابد.[13]

وای بر آنان که کم می‌پیمایند. آنانکه چون از مردم خواهند، تمام پیمودن خواهند. و چون خود به آنان پیمایند یا بسنجند کم دهند. آیا اینان گمان نمی‌برند که برانگیخته خواهند شد، در روزی بزرگ؟[14]

مرا واگذار با آن که تنها آفریدم، و برای او مالی فراوان نهادم؛ و فرزندانی پیش روی او و (کار) او را هر چه بسازتر آماده ساختم. پس طمع می‌دارد که بیفزایم، هرگز! او دشمن آیه‌های ماست.[15]

بگیریدش، پس به زنجیر بکشیدش، پس به دوزخش در آرید. پس در زنجیری که درازای آن هفتاد ارش است درکشید. که او به خدای بزرگ نگروید و بر مستمند نخورانید.[16]

بر پشتهٔ بلند بر نشد. و چه می‌دانی پشتهٔ بلند چیست؟ آزاد کردن بنده‌ای یا خوراندن در روز گرسنگی یتیمی خویشاوند را یا مستمندی بر خاک نشسته را.[17]

پس بر یتیم خشم میاور، و خواهنده را مران.[18]

۱۳. اَلَّذی جَمَعَ مالاً وَعَدَّدَه. یَحْسَبُ اَنَّ مالَهُ اَخْلَدَه. کَلّا لَیُنْبَذَنَّ فِی الْحُطَمَةِ. وَما اَدْریٰکَ مَا الْحُطَمَةُ. نارُاللّٰه الْمُوقَدَةُ. الَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الْاَفْئِدَةِ. ــ الهمزه: ۲ـ۷

۱۴. وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ. اَلَّذینَ اِذا اکْتالُوا عَلَی النّاسِ یَسْتَوْفُونَ. وَاِذا کالُوهُمْ اَوْ وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُونَ. اَلا یَظُنُّ اُولٰئِکَ اَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ. لِیَوْمٍ عَظیمٍ ــ المطففین ۱ـ۵

۱۵. ذَرْنی وَمَنْ خَلَقْتُ وَحیدا. وَجَعَلْتُ لَهُ مالاً مَمْدُوداً. وَبَنینَ شُهوداً. وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهیداً. ثُمَّ یَطْمَعُ اَنْ اَزیدَ. کَلّا اِنَّهُ کانَ لِآیاتِنا عَنیدا ــ المدثر: ۱۱ـ۱۶

۱۶. خُذُوهُ فَغُلُّوهُ. ثُمَّ الْجَحیمَ صَلُّوهُ. ثُمَّ فی سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُکُوهُ- اِنَّهُ کانَ لا یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ الْعَظیمِ. وَلا یَحُضُّ عَلیٰ طَعامِ الْمِسْکینِ ــ الحاقّة: ۳۰ـ۳۴

۱۷. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَما اَدْریٰکَ مَا الْعَقَبَةُ. فَکُّ رَقَبَةٍ. اَوْ اِطْعامٌ فی یَوْمٍ ذی مَسْغَبَةٍ. یَتیماً ذامَقْرَبَةٍ. اَوْ مِسْکیناً ذامَتْرَبَةٍ. ــ البلد: ۱۱ـ۱۶

۱۸. فَاَمَّا الْیَتیمَ فَلا تَقْهَرْ. وَاَمَّا السّائِلَ فَلا تَنْهَرْ ــ الضحی: ۹ـ۱۰

پس، شما را بیم دادم از آتشی زبانه زننده که گرمی آن را جز بدبخت نچشد، آنکه دروغگو خواند و پشت کند. و زودا که پرهیزگار از آن آتش بدور بود، آنکه مال خود را بدو دهد و پاکیزگی خواهد.[۱۹]

مستکبران هرگز نمی‌توانستند این تهدیدها را آسان بگیرند. سخنانی بود که دل آنان را می‌لرزاند: ربا نخوردن، بنده آزاد کردن، بر مال یتیم دست نیازیدن، خویشاوند مستضعف را نواختن، بر دیگران بزرگی نفروختن، یعنی همهٔ امتیازهای دنیاوی را از دست دادن و با آنانکه هم طبقهٔ ایشان نیستند در یک صف نشستن، چیزی نبود که بتوانند بدان گردن نهند و از شنیدن این آیه‌ها دل آنان فرو می‌ریخت. اما مستضعفان دل می‌یافتند و در ایمان خود راسختر می‌شدند.

حال، نگاهی به گروه دوم بیفکنیم. اگر رقم مسلمانان را بردگان، کارگران و مزدوران تشکیل می‌داد، چندان بر گروه نخستین گران نمی‌افتاد. از کار باز کردن، راندن، آزردن، آنان را سرجایشان می‌نشاند. اما اسلام در این سه دسته محدود نمی‌گردید. مسلمانی به درون خانواده‌های استکبار راه یافته بود و روزاروز بیشتر می‌رفت.

بدین ترتیب، گروه مستکبر مقابل دو تهدید قرار گرفته بود: از دست رفتن سرمایه و درگیری با خویشاوند و همسایه.

اگر فرصتی یافتید و ترکیب مردم شهر مکه را در آن روز مورد مطالعه قرار دادید، خواهید دید در چندین خانواده و چند تیره که قریش را تشکیل می‌داد مسلمانی راه یافته بود. با خواندنِ فهرست مهاجران حبشه که ابن‌هشام آن را در سیره فراهم آورده است.[۲۰] جز بنی‌هاشم نام این خاندانها را می‌بینیم: بنی عَبد شمس، بنی نُوفل، بنی أسدبن عبدالعُزَّی، بنی عبدالدّار، بنی قُصَی، بنی زُهره، هُذیل، بَهرا، بنی تیم‌بن مره، بنی مخزوم، بنی جُمَح، بنی سهم‌بن عمرو، بنی عدی بن کعب، بنی عامر بن لوی، بنی حارث‌بن فهر؛ یعنی همهٔ قبیله‌های ساکن مکه یعنی همهٔ قریش. بیشتر اینان با زنان خود به حبشه رفتند. زنی که خود مسلمان شده، پدر و برادرش در کفر مانده بودند؛ برادری که به اسلام گرویده، برادر دیگر وی با او مخالف گردیده بود؛ مردی که هم پیمان او به

۱۹. فَأَنْذَرْتُكُمْ ناراً تَلَظَّى. لا يَصْلیها اِلَّا الْاَشْقَى. الَّذی كَذَّبَ وَتَوَلَّى. وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقَى. الَّذِی یُؤْتی مالَهُ يَتَزَكَّى. ـ اللیل: ۱۴ـ۱۸

۲۰. ج ۱، ص ۳۴۴ و بعد.

اسلام گرویده و او براساس سنت قبیله‌ای باید وی را از گزند همسایگان نگاه دارد. گاه، یك قبیله با چند قبیله پیمان بسته و در این صورت دشمنی با یکی دشمنی صدهاش را در پی خواهد داشت.

پس مستکبران نه غم بتان را داشتند، نه نگرانی برای مردمان، بر خود می‌لرزیدند و بر ثروت و قدرت خویش می‌ترسیدند. و آن اندازه دوراندیشی نداشتند که بدانند دورهٔ فرمانروایی بر ایل و قبیله پایان یافته است.

آن روز که رسول‌اکرم در مجمع آنان گفت: «من خیر این جهان و آن جهان را برای شما آورده‌ام»، بر گفتهٔ او خندیدند و تا توانستند یاران او را در مکه رنجاندند و سپس با مسلمانان و مردم مدینه جنگیدند.

در نبرد احزاب، که آخرین قدرت‌نمایی مستکبران مکه در برابر مسلمانان و پیغمبر اسلام بود، از جهودان نیز یاری گرفتند، اما آنان چیزی می‌خواستند و خدا چیز دیگری را می‌خواست. دورهٔ استکبار قریش سر آمده بود و عصر پیروزی مستضعفان فرا رسیده. سرانجام، یك سال پس از این نبرد، مستکبران یك بار دیگر سرسختی نشان دادند و پیغمبر را از نزدیکی زمینهای حرم باز گرداندند و به گمان خود، پیمانی را که موجب سرشکستگی مسلمانان بود تحمیل کردند.

آنانکه روشن‌بین‌تر از دیگر سران مکه بودند، دانستند آنچه پیغمبر در مکه به سران قریش گفت، درست است. یك دو تن با شتاب خود را به پیغمبر رساندند و به ظاهر مسلمانی را پذیرفتند؛ چه دیدند که اگر بخواهند جای پای خود را استوار کنند، باید در دین تازه باشند نه در کیش کهن. و دیدیم که آنان در اسلام به منصبهای بلندی دست یافتند و متأسفانه پایه‌گذار استکبار از نوع دیگری شدند که به ظاهر رنگ مسلمانی داشت اما به حقیقت دشمن خدا و پیغمبر بود.[21]

سهل بن عمرو که آن روز در حدیبیه به رسول خدا گفت: «من رحمن و رحیم نمی‌دانم و ترا پیغمبر خدا نمی‌شناسم»، پس از رحلت رسول خدا(ص) و برگشتن قبیله‌های گرداگرد مدینه از مسلمانی، مردم را به پایداری می‌خواند و مژدهٔ پیروزی اسلام را می‌داد، راست می‌گفت؟ آیا دل او هم با زبان او یکی بود؟ خدا می‌داند. امّا دیری نگذشت که گذشت زمان درون مستکبران را آشکار کرد. فرمانروایی قبیله‌ای در کسوت

۲۱. عمروبن العاص درخدمت معاویه به حکومت مصر رسید و خالدبن ولید سردار سپاهیان عراق و شام گردید.

مسلمانی پدیدار گردید. رنگِ حکومت مسلمانی بود و سیرت جاهلی. خاندان امیّه تا توانستند برابر پیغمبر ایستادند و در سال هشتم هجرت چون راهی جز مسلمان شدن پیش روی خود ندیدند، نام مسلمانی بر خویش نهادند. لیکن پس از گذشت یک ربع قرن، اندک اندک، دیگر خاندانهای قریش را از صحنهٔ حکمرانی راندند.

مشکوة، ۱۳۶۶

اندیشهٔ سیاسی در حج، بزرگترین کنگرهٔ مسلمانان

یکی از بهانه‌های حکومت عربستان سعودی برای توجیه رفتار غیرشرعی و بلکه غیرانسانی خود که هنوز هم روزنامه‌های آن دولت و نشریه‌هایی که از آن ارتزاق می کنند پی آن را رها نکرده‌اند، این است که حج واجبی است عبادی و حاجیان در موسم،جزعبادت نباید به کاری دیگر بپردازند.

دوازده سال پیش که چنین بحثی در کنفرانس سالیانهٔ الجزایر در شهر تلمسان مطرح شد، آقای احمد محمد جمال، استاد دانشگاه ملك عبدالعزیز، در جده با من همآهنگ بود که حج کنفرانس اسلامی است. حالا چه شده است که ایشان و همفکران ایشان در این باره سکوت کرده‌اند؟

○

حج فریضه‌ای از فریضه‌های الهی و چهارمین رکن است از رکنهای مسلمانی،[1] و جهاد مردمی که توانایی در آمدن در میدان کارزار را ندارند،[2] و ترك آن موجب برون رفتن از اسلام است.[3] با چنین تأکیدها که دربارهٔ حج شده است، اهمیت این واجب دینی میان دیگر عبادتها بر همگان آشکار است، و هیچیك از متتبعان در فقه اسلام یا آشنایان

۱. بنی الاسلام علی خمس: شهادة ان لا اله الا الله، و ان محمداً عبده و رسوله و اقام الصلواه و ایتاء الزکوه و حج البیت (طبرانی، کنزالعمال).

۲. الحج جهاد کل ضعیف (ابن ماجه، سنن، «حدیث ۲۹۰۲»).

۳. من لم یمنعه عن الحج حاجة ظاهرة او سلطان جائراو مرض حابس، فمات ولم یحج، فلیمت ان شاء یهودیاً وان شاء نصرانیاً (دارمی، سنن، «کتاب مناسك»).

بدان را در این باره مناقشه‌ای نیست.

آنچه در این بحث مورد بررسی قرار گرفته این است که آیا حج همانند روزه گرفتن و پرداختن خمس و زکات، تنها عبادت است، یعنی تنها عبادتی است فردی بر عهدهٔ مسلمانان که باید در صورت موجود بودن شرایط آن را انجام دهند، یا در ضمن این عبادت مصلحتی دیگر هم نهفته است؛ مصلحتی اجتماعی که ضمن اداء مناسك استیفا می گردد؛ و آن آشنایی مسلمانان است با یکدیگر، و آگاهی یافتن از آنچه بر آنان می گذرد، و تبادل نظر دربارهٔ بهبود وضع عمومی و نیز رسیدگی به شکایت ستمدیدگان و گرفتن داد از ستمکاران و... و اگر مسلمانی یا جمعی از مسلمانان در موسم، ستمی را که به وسیلهٔ حاکمان خود یا دیگر حاکمان بر آنان رفته به برادران خود باز گویند یا از توطئه‌ای که دشمنان خارجی علیه آنان کرده‌اند و یا در صدد اجرای آن هستند شکایت کنند و از مسلمانان حاضر در موسم یاری خواهند یا آنان را از توطئهٔ دشمنانشان آگاه سازند، رفتاری برخلاف کتاب خدا و سنت رسول(ص) کرده‌اند و مستحق نهی از منکر و ستم و زجر و قتل‌اند؟ یا شکایت آنان بر وفق شریعت است و بر دیگر مسلمانان واجب خواهد بود که در حد توانائی با آنان همدردی کنند و اگر توانند برای رفع ستم از ایشان برخیزند؟

من می خواهم، در این بحث که گشوده‌ام، در حد توانایی خود در ظاهر کتاب خدا و سنت رسول بنگرم، و بدون رعایت مصلحت سیاسی طرفداران هر یك از دو نظریه، مفاد آیه های قرآن کریم و حدیثهای رسیده از پیغمبر(ص) و عموم روایات را بررسی کنم تا معلوم شود که آیا حج تنها عبادتی است فردی و خالی از هر گونه مصلحت عمومی، و آنچه بر عهدهٔ حاجی است این است که از مسجدالحرام یا مکه محرم شود، وقوف عرفات و مشعر را انجام دهد، قربانی و تقصیر و رمی جمره و طواف زیارت و سعی و طواف نساء و دیگر اعمال را انجام دهد، و توجهی نداشته باشد بر مسلمان دیگری که در کنار او سرگرم ادای این واجب است، چه گذشته و چه می گذرد؟

و به عبارت دیگر آیا حج همین اعمالی است که هر کس به تنهایی موظف به اجرای آن است؟ یا آنکه همانند اقامهٔ جماعت و جمعه در این اجتماع عظیم مصلحتی نهفته است؛ مصلحتی که به همهٔ مسلمانان تعلق دارد و باید تا آنجا که ممکن است این مصلحت در موسم و به هنگام ادای مناسك تأمین گردد و تأمین این مصلحت جز با کوشش و همکاری همه جانبهٔ مسلمانان امکان‌پذیر نیست. و برای همین است که عنوان

بحث خود را «اندیشهٔ سیاسی در حج، بزرگترین کنگرهٔ مسلمان» قرار داده‌ام.

اگر ـــ آنچنانکه من بدان رسیده‌ام ـــ در حج مصلحتی همگانی نهفته باشد، اگر حج اجتماعی برای تبادل نظر مسلمانان به حساب آید و اگر ظاهر کتاب و سنت چنین تبادل نظر را امضا کرده باشد، آنگاه دولتی با مردمانی با سیاستهایی بخواهد مسلمانان را از آن باز دارند، حکمی از احکام الهی را نقض کرده و مصلحتی از مصلحتهای مسلمانان را قربانی سیاست در دست داشتن قدرت خویش ساخته‌اند.

در این بحث، چنانکه نوشتیم، به آیه‌های قرآن، حدیثهای مأثور، عموم روایات و سیرت رسول(ص) و روش مسلمانان می‌نگریم، تا ببینیم آیا از مجموع این دلیلها مشروع بودن آشنایی مسلمانان را در موسم یا همفکری و دادخواهی آنان را می‌توان استنباط کرد یا نه؟

نخست به مفاد بعض آیه‌های قرآن کریم بنگریم:

۱. و اذن فی الناس بالحج یأتوك رجالا و علی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق.[۴]

تقریب استدلال

چنانکه در ظاهر آیهٔ کریمه می‌بینیم، اعلام آمدن برای ادای فریضهٔ حج بر همهٔ مردمان است و از آنانکه برای انجام این واجب روانهٔ خانهٔ خدا می‌شوند، به صیغهٔ جمع «رجالاً» تعبیر شده، یعنی از آغاز، حرکت دسته جمعی مورد نظر است. لازمهٔ حرکت جمعی پیوستگی و لازمهٔ پیوستگی اطلاع همگان از چگونگی یکدیگر و مهمترین اطلاع که باید مسلمانان در چنین سفر از حال یکدیگر به دست آورند، بسته به تبادل نظر در وضع اجتماعی امت اسلام و کوشش همه‌جانبه در بهبود آن و تأمین مصلحت عمومی است.

۲. لیشهدوا منافع لهم و یذکروا اسم الله فی ایام معلومات.[۵]

تقریب استدلال

به موجب این آیه، مسلمانان در موسم باید شاهد منفعت خود باشند، یا به تعبیر دیگر منفعت خود را از این سفر به دست آورند. این منفعت چیست؟

۴. حج: ۲۷ ۵. حج: ۲۸

آیا سود بازرگانی و خرید کالاهای گرد آمده در مکه و مدینه است (آن هم در این سالها که کالاهای پر زرق و برق اروپا و امریکا تجارتخانه و دکانهای حرمین و جده را پر ساخته)؟

آیامنافع تنها در منفعتهای مادی محدود می‌شود ؟ یا منفعتهای معنوی نیز مورد نظر بوده است؟

نخست ببینیم لغویان و مفسران منافع را چگونه معنی کرده‌اند:

راغب، در مفردات، در معنی این کلمه چنین نوشته است: «نفع چیزی است که از آن در رسیدن به خیرات کمك گیرند. پس نفع خیر است و زیان ضد آن.»

و قرطبی در تفسیر این آیه نویسد: «از مجاهد و عطا روایت شده است که منافع هر چیزی است که خدا از آن راضی باشد، از کار دنیا و آخرت.»[6]

و بیضاوی نویسد: «منافع خواه دینی باشد یا دنیوی.»

طبری در تفسیر خویش چنین آورده است: «بهترین گفته‌ها گفتهٔ کسی است که گوید شاهد منفعت خود در کاری باشد که خدا از آن خشنود است، چرا که خدا منافع را به طور عام گفته است. و این عموم به حدیث و یا به دلیلی تخصیص نیافته.»

از آنچه لغویان و مفسران در ذیل این آیهٔ شریفه نوشته‌اند، و نیز موضوع له صیغهٔ جمع که وزن مفاعل است، معلوم می‌شود که مسلمانان در موسم باید شاهد همهٔ منفعتهای خود باشند، یعنی تا آنجا که مقدور آنان است، همهٔ منافع خود را استیفا کنند.

و بدیهی است مهمترین منافع که می‌توانند به دست آورند، یافتن راههایی برای ایجاد وحدت و ممانعت از پراکندگی و اتفاق کلمه و آمادگی برابر دشمنان اسلام است؛ بخصوص دشمنانی که حوزهٔ اسلام را مورد هجوم نظامی یا سیاسی یا تجاری خود قرار داده‌اند.

آیا می‌توان گفت مدلول این آیه در روزگار ما این است که مسلمانان در موسم باید تنها به خرید کالاهای بیگانه بپردازند و در فکر این نباشند که از راه خرید همین کالاها چه سودی عاید دشمنان اسلام می‌شود؟

و آیا اگر صاحبان صلاحیت و اصحاب حل و عقد حوزهٔ مسلمانی، هنگام فراغت از ادای مناسك در گوشه‌ای از شهر مکه و مدینه بنشینند یا در خیابانهای شهر فراهم

۶. قرطبی، تفسیر، جزء ۱۲، ص ۴۱

شوند و در این باره ببندیشند که چگونه می توان از وارد سدن چنبن کالاها به کشورهای اسلامی و از رفتن بهای ذخیره های این کشورها به اروپا و امریکا جلوگیری کرد، حنین اندبشیدن مصداق شاهد منافع خود بودن است، یا باید گفت چنین جمعی که این جنین می اندیشند از دین بیرون رفته‌اند و باید با سنگ و چوب و گلوله آنان را خاموس ساخت؟ «وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه.»[7]

۳. فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج.[8]

تقریب استدلال

جدال، چنانکه می دانیم، مصدر باب مفاعله است، و حداقل تحقق مفاعله، انجام کاری است میان دو تن که یکی با دیگری آن کند که او با وی چنان کند. خداوند در این آیهٔ کریمه می فرماید: «مسلمانان در موسم، به‌هنگام بحث نباید جدال کنند. جدال در این آیه چنانکه می بینیم نکره در سیاق نفسی است»، بنابراین، هر جدالی را شامل می شود. و مفهوم آیه این است که هر گونه بحث و گفتگو مادام که به جدال نکشد ــ و دلیلی خاص بر حُرمت آن بحث نباشد ــ در موسم جایز است و شک نیست که مهمترین و پرفایده ترین گفتگوها بحث مسلمانان بایکدیگر پیرامون حفظ وحدت امت اسلام و کوشش برای قطع نفوذ دشمنان دین از سرزمینهای مسلمانان است.

۴. واذان من اللّه و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان اللّه بری من المشرکین و رسوله.[9]

تقریب استدلال

رسول خدا(ص) از جانب پروردگار مأمور شده است برائت خدا و خود را از مشرکان اعلام دارد، و بدانها بگوید که از این پس حق در آمدن به مسجدالحرام را ندارند. این اعلام، چنانکه ضمن بررسی سیره خواهیم نوشت، در موسم انجام گرفت.

پس برائت از مشرکان یا انذار مسلمانان از دوستی کردن با کافران و با اعلام عموم آنچه به مصلحت مسلمانان است در موسمِ رواست.

۷. مائده: ۱۳ ۸. بقره: ۱۹۷ ۹. توبه: ۳

بنابراین، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، تنها ادای مناسك مقرر، نپرداختن به دیگر مصلحتهای عمومی مسلمانان نیست.

۵. و منهم من یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة و قنا عذاب النار.[۱۰]

تقریب استدلال

لغویان در معنی حسنه گفته‌اند: «نعمتی که به انسان رسد، در بدن، یا جان یا احوال او» (راغب). در این آیه و آیهٔ پیش از آن، پروردگار حاجیان را وصف کرده است که بعضی گویند، پروردگارا به ما خواستهٔ دنیا عطا فرما، اینان را در آخرت بهره‌ای نیکو نیست، و بعضی نعمت دنیا و رهایی از زشتی دوزخ را می‌خواهند، اینان درخور آنچه کرده‌اند بهره خواهند داشت.

برطبق این آیهٔ شریفه، اگر کسی در موسم از پروردگار بهبودِ کار دنیا و دین را خواستار شود، بی نصیب نخواهد ماند. پس آیا می توان گفت، گرد آمدن در موسم و دعوت به تعاون در حفظ حرمت امت اسلامی و نگاهداری حوزهٔ مسلمانی از تعرض دشمنان بدعت است و نباید در ایام حج انجام گیرد؟

۶. و تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله شدید العقاب.[۱۱]

تقریب استدلال

این آیه، چنانکه می‌دانیم، متضمن رعایت برخی دستورهاست در ایام حج. پروردگار به حاجیان ـــ و نیز به همهٔ مسلمانان ـــ می‌فرماید: «در کار نیك و در تقوا با یکدیگر همکاری کنید.»

مدلول این امر به عموم، خود وجوب تعاون را ـــ چه هنگام ادای مناسك حج و چه در غیر آن ـــ دربر دارد. بخصوص، چنانکه گفتیم، خطاب صدر آیه متوجه حاجیان حاضر در موسم است.

اگر برای کلمه «بِرّ» مصداقی روشن باشد که همکاری عموم مسلمانان در تأمین آن

۱۰. بقره: ۲۰۱ ۱۱. مائده: ۲

واجب گردد، تعاون در مقابله با دشمنان اسلام، و کوشش در رفع خطر آنان و همفکری در ایجاد وحدت میان همه فرقه‌های اسلامی است.

۷. اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا وان اللّه علی نصرهم لقدیرٌ. الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حقٍّ الا ان یقولوا ربنا اللّه ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم اللّه کثیراً ولینصرن اللّه من ینصره ان اللّه لقویٌّ عزیز. الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوة وآتوا الزکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و للّه عاقبة الامور.[۱۲]

تقریب استدلال

آنچه بخصوص در اینجا مورد استشهاد ماست مفاد آیه چهل و یکم است که می‌فرماید کسانی را که در زمین جایگزین ساختیم و قدرت را به دست آوردند، باید به اقامهٔ نماز و پرداخت زکات و امر به معروف و نهی از منکر بپردازند. و امر به معروف و نهی از منکر در این آیه ناظر به مفاد آیه‌های سی و نهم و چهلم است: «کسانی که دربارهٔ آنان ستم شده و بی آنکه تقصیری داشته باشند، دشمنان به جنگ آنان برخاسته‌اند؛ کسانی که بناحق از خانه‌هاشان برون رانده شده‌اند. بر خداوندان قدرت و کسانی که خدا در زمین جایگزینشان ساخته، واجب است به یاری چنین کسان برخیزند.»

مفاد این آیه هیچگونه تخصیصی نخورده و در هیچ آیه یا حدیثی نمی‌بینیم که یاری ستمدیدگان و مسلمانان از خانه برون رانده مخصوص به غیر از موسم و در غیر ایام حج باشد. بلکه با در نظر گرفتن مفاد بعض آیه‌های گذشته، مناسبترین مقام برای چنین دعوت جایی است که همهٔ مسلمانان در آنجا فراهم آمده‌اند، یعنی مکهٔ معظمه هنگام برگزاری مراسم که کنگرهٔ اعلای مسلمانان است و جایگاه دادخواهی ستمدیدگان.

۸. آیه‌های ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴ آل‌عمران و ۱۵۷ اعراف و ۶۷، ۷۱ و ۱۱۲ توبه و ۴۱ حج که وجوب امر به معروف و نهی از منکر را می‌رساند، هیچگونه تخصیصی در مورد، همراه ندارد و تنبیه عامهٔ مسلمانان برای مقابله با توطئهٔ دشمنان خارجی مصداق بارز امر به معروف است، و تحذیر مسئولان غافل یا متغافل مصداق روشن نهی از منکر.

اینها چند آیه از آیه‌های بسیار است که از مفاد آن مشروعیت بلکه ضرورت

۱۲. حج: ۳۹-۴۱

اجتماع مسلمانان را در موسم و آماده گشتن آنان را برای مقابله با خطر دشمنان خارجی، و استوار ساختن پیوند برادری اسلامی در برابر چنین خطر، می توان استنباط کرد.

تأیید سنت از اجتماع و تعاون در حج

سنت نیز اجتماع و تعاون مسلمان را به هنگام ادای مناسك حج تأیید می کند.

گذشته از عموم روایاتی که از رسول خدا(ص) دربارهٔ امر به معروف و نهی از منکر رسیده است، و عموم آن روایات شامل وجوب این دو فرع است ــ چه در موسم و چه در غیر موسم ــ روایتهای دیگری نیز از آن حضرت در دست داریم که به موجب مدلول آنها سخن حق را در هر جا و هر زمان باید گفت.

از ابوسعید خدری نقل شده است: «رسول خدا(ص) بر پا ایستاد و خطبه خواند و از جمله فرمود: مبادا هیبت مردمان کسی را از گفتن سخن حقی که می‌داند باز دارد.»[۱۳]

در این روایت هیچگونه تقییدی نیست؛ سخن حق را باید گفت و نباید ترسید، هر جا و هر زمان خواه در مکه و خواه در مدینه و یا در دیگر سرزمینهای اسلامی، در ایام حج یا در غیر ایام حج.

آیا کدام سخنی حق و مهمتر از این می توان یافت که گروهی از مسلمان هر کشور آرام به راه افتند و به برادران مسلمان خود از ستمی که بر آنان می‌رود و از توطئه‌ای که دشمنان اسلام برای همه سرزمینهای اسلامی چیده‌اند، شکوه کنند و ازاین نترسند که این شکایت به زیان خانواده‌ای است که به خاطر حفظ منافع با توطئه گران هم آواز است.

آیا اگر این جمع تنها بدین بهانه شکوه نکنند که فراهم آمدن آنان و سخن گفتن از توطئهٔ دشمنان موجب خشم کسی است که اختیار حرم را به دست گرفته از دستور رسول خدا(ص) سرپیچی نکرده‌اند؟

از ابوسعید روایت است: «رسول خدا فرمود: هیچ یك از شما خود را خوار نسازد. پرسیدند: ای رسول خدا چگونه یکی از ما خود را خوار می‌سازد؟ فرمود: می بیند که

۱۳. عن ابی سعید الخدری ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قام خطیباً و کان فیها قال: الا لایمنعن رجلاً هیبة الناس ان یقول بحق اذا علمه (ابن ماجه، سنن «کتاب فتن، حدیث ۴۰۰۷»).

برای خدا باید سخنی را بگوید و سخنی نگوید. روز رستاخیز خدای عزوجل از او می‌پرسد: چه چیز مانع تو گردید که چنان و چنان گوئی؟ می گوید: ترس از مردم، خداوند می‌فرماید: سزاوار بود که از من بترسی.»[۱۴]

سیرهٔ رسول خدا کنگره حج را تأیید می کند

۱. پیغمبر اکرم(ص) و امامان علیهم‌السلام نیز هنگامی که حادثه‌ای مهم برای مسلمانان پیش می آمده یا ضرورتی ایجاب می کرده است که عموم آنان از مصلحتی آگاه سوند و یا از مفسده‌ای پرهیز کنند، این اعلام در موسم و به هنگام انجام مراسم حج انجام می‌شده است.

همهٔ آشنایان به تاریخ اسلام می‌دانند، چون آیه‌های صدر سورهٔ برائت نازل گردید، رسول خدا نخست ابوبکر را فرستاد تا با مردم حج گزارد و آن آیه‌ها را بر آنان بخواند، سپس علی(ع) را در پی او روانه ساخت و از او خواست تا حضرتش آن وظیفه را عهده‌دار شود.[۱۵]

بدین ترتیب، اعلام برائت از مشرکان در ایام حج و به هنگام اجتماع مسلمانان صورت گرفته است.

۲. همهٔ آشنایان به تاریخ اسلامی می‌دانند که رسول خدا(ص) در حجة‌الوداع خطبه خواند و حقوق مسلمانان را بر یکدیگر گوشزد آنان فرمود، و از مسلمانان خواست که بر جان و مال یکدیگر دست درازی نکنند، و از آنان خواست کتاب خدا و سنت او را پیشوای خود سازند تا گمراه نگردند. کردهٔ رسول خدا یکی از اماره‌هاست که فقها حکم فرعی را از آن استخراج می کنند. رسول خدا(ص) چنانکه در کتابهای سیره می‌بینیم، این سخنان را در موسم حج و در اجتماع همهٔ مسلمانان فرموده است.

پس اگر عالمان حوزه‌های اسلامی مصالح امت اسلام را در موسم گوشزد آنان کنند از سنت رسول(ص) پیروی کرده‌اند.

۱۴. عن ابی سعید الخدری، قال قال رسول‌الله(ص) لا یحقر احدکم نفسه قالوا یا رسول‌الله کیف یحقر احدنا نفسه قال یری امرالله علیه فیه مقال ثم لا یقول فیه. فیقول الله عزوجل له یوم القیامة ما منعك ان تقول فی کذا و کذا فتقول خشیة الناس فیقول فایای کنت احق ان تخشی (سنن، «حدیث ۴۰۰»).

۱۵. ابن هشام، سیره، ج ۴، ص ۲۷۵ ـ ۲۷۷؛ و دیگر کتابهای تاریخ اسلام و سیرهٔ پیمبر(ص)

۳. همهٔ آشنایان به تاریخ اسلام از داستان حلف الفضول آگاهند. خلاصه این که مردی از بنی‌اسد بن خزیمه برای بازرگانی به مکه آمد. مردی از بنی سهم کالاهای او را خرید ولی بهای آن را نپرداخت. مرد اسدی به دادخواهی نزد تیره‌های قریش رفت. آنان بدو پاسخ دادند که ما با یکدیگر پیمان داریم و چون تو بیگانه‌ای از تو حمایت نمی‌کنیم.

مرد اسدی نومید شد، بالای کوه ابوقیس رفت و مظلوم بودن خود را اعلام نمود. قریشیان پشیمان شدند و در خانهٔ عبدالله، پسر جدعان، گرد آمدند و بر عهده گرفتند که از غریبه‌ها نیز چون خودی حمایت کنند.

این حادثه، چنانکه می‌دانیم، پیش از پیمبری رسول اکرم(ص) رخ داده است، اما آنچه مورد استدلال ماست این است که رسول اکرم پس از رسیدن به مرتبهٔ پیمبری می‌فرمود در خانهٔ عبدالله جدعان در پیمانی شرکت کردم که دوست نداشتم در آن پیمان نباشم و به جای آن شتران سرخ مو به من بدهند.

این فرموده نکته‌های ذیل را دربر دارد:

الف. رسول اکرم مشروع بودن این پیمان و نیز مزیت آن را تصویب فرموده.

ب. چون این دادخواهی در ماه ذیقعده ـ ماه حرام ـ و در ماه انجام عمره بوده است، پس رسول اکرم بالملازمه مشروعیت هرگونه دادخواهی را به هنگام حج امضا فرموده است.

ح. هیچگونه تقیید یا تخصصی در دادخواهی از جهت زمان و مکان در آن دیده نمی‌شود، و چنین نتیجه می‌گیریم که دادخواهی مسلمان یا مسلمانان در موسم حج و یاری خواستن آنان از جامعهٔ اسلامی برای رفع ستم، از نظر شرع امضا شده است، و هیچگونه منعی ندارد.

سیرت مسلمانان

در دورهٔ خلفا رسم چنین بوده است که مسلمانان به هنگام ادای فریضهٔ حج در کنار کعبه یا در مسجد شکایتهای خود از ستمکاران بیان می‌کردند و مسلمانان تا آنجا که می‌توانستند در رفع ستم از آنان می‌کوشیدند.

فقیهان، واعظان و مردم پارسا از صحابه و تابعین اگر خلیفه و عامل او را می‌دیدند، وی را به رعایت احکام اسلام و در پیش گرفتن رأفت و عدالت بر مسلمانان موعظت می‌کردند، و این سنتی رایج و پسندیده بود.

پس اگر مسلمانانی از همهٔ کشورهای اسلامی فراهم آیند و از ستمی که دشمنان قدرتمند مسلمانان بر آنان می‌کنند و از ظلمی که بر مردم سرزمینهای اشغال شده می‌رانند، به خدا و خلق شکایت کنند، عملی است مشروع نه بر خلاف کتاب خدا و سنت، و بر زمامداران مسلمانان است که در حد توانایی، جانب آنان را مراعات کنند، نه آنکه با نیروی نظامی سرکوبشان نمایند. وسیعلم الذین ظلموا ایَّ منقلبٍ ینقلبون.[16]

۱۳۶۶

۱۶. شعراء: ۲۲۷

ضرورت شناخت تاریخ اسلام

پس از آنکه انقلاب فرهنگی صورت گرفت و در سطح دانشگاهها عملی گردید و برنامه هایی با در نظر گرفتن نیازهای کشور و با رعایت نظام حمهوری اسلامی تدوین گشت، یکی از مواد درسی که فرا گرفتن آن برای همهٔ دانشجویان لازم دانسته شد، تاریخ اسلام بود. آن روزها، هم برنامه‌ریز و هم دانشجو با شور و شوق از چنبن درسی استقبال کردند. امروز نیز همان گرمی را در می یابیم، لیکن گاهگاهی می پرسند: «دانشجوی رشتهٔ شیمی یا فیزیك یامعدن‌شناسی چه لزومی دارد تاریخ اسلام را بداند؟» گاهی هم پرسش دیگری را مطرح می کنند: «مگر دانستن تاریخ هم نیازی به فرا گرفتن از معلم دارد؟»

چنانکه گفته شد، پرسش نخست در یکی دو سال اخیر به میان آمده، اما پرسش دوم از روزی به میان آمد که تاریخ جزء برنامهٔ درسی مدرسه های عالی کشور گردید.

در پاسخ به سؤال اول باید بگوییم تاریخ اسلام برای ما ایرانیان جزئی از تاریخ کشورمان به حساب می آید، پس بهتر است پرسش چنین طرح شود: دانشجویان رشته های علوم تجربی چه نیازی به فرا گرفتن تاریخ کشور خود دارند؟ که البته پرسشی است بجا، و پیش از پاسخ دادن بدان بهتر است دو نکته را روشن کنیم: یکی اینکه تاریخ چیست؟ دیگر اینکه مقصود سؤال کننده از تاریخی که فرا گرفتن آن نیاز به معلم ندارد کدام تاریخ است؟ ولی نخست مناسب است ببینیم تاریخ را چگونه شناسانده‌اند.

هر لغتنامه یا دائرة المعارفی را بگشایید، در ذیل کلمهٔ «تاریخ» برای آن معنایی خواهید یافت، به اجمال یا به تفصیل، دقیق و یا درخور ایراد. در این میان بعض تعریفها

نیز با آنکه از جانب آشنایان به فن یا استادان تاریخ عنوان شده است، از طنز و بذله‌گویی حکایت می‌کند. اما مفهومی که می‌توان آن را پذیرفت، این است که تاریخ، مجموعه اطلاعی است از گذشتهٔ ملتها و آنچه در طول زمان دیده‌اند ــ پیروزی یا شکست، پیشرفت یا عقب‌ماندگی، خوشبختی یا نکبت ــ نه بر سبیل قصه و داستانسرایی آمیخته به افسانه، بلکه براساس آنچه رخ داده است؛ نه به خاطر سرگرمی بلکه جهت بهره‌گیری و چاره‌جویی از بررسی آن حادثه‌ها برای حوادثی همانند و گریز از تکرار اشتباه.

هر چند در این تعریف ماهیت علم و فایدهٔ آن به هم آمیخته است، لیکن به گفتهٔ منطقیان، گاه این دو با هم یکی می‌شود. حال اگر بپذیریم که تاریخ چنین موضوعی است و نیز بپذیریم که هر حادثه در هر زمان که رخ می‌دهد، مولود علت یا علتهای پیش از آن حادثه است و نیز آن حادثه خود انگیزه‌ای برای سلسله حادثه‌های بعدی است، بدین نتیجه می‌رسیم که زندگانی ملتها چون رشته‌ای دراز است و ملتها نیز مانند دانه‌هایی بدین رشته آویخته‌اند و استواری و نااستواری هر مهره وابسته به چگونگی پیوند آن مهره به مهرهٔ پیشین و پسین است. نتیجه آنکه زندگانی هر ملت را در هر مقطع از زمان نمی‌توان از زندگانی مردم گذشته و مردم آیندهٔ آن جدا کرد. و برای دانستن علت هر حادثهٔ نامطلوب ــ که مثلاً در زمان ما رخ می‌دهد ــ و یافتن راه چارهٔ آن، باید هم گذشتهٔ آن را خوب دانست و هم تدبیری به کار برد که در آینده چنان مشکلی پیش نیاید.

اینجاست که ضرورت آشنایی با تاریخ ملتها ــ به طور عموم یا لااقل تاریخ ملت خود ــ برای کسانی که کارهای اجرائی را در سطحی گسترده به عهده می‌گیرند، روشن می‌شود. آنکه برنامه‌ای را در محدوده‌ای معین برای مدتی دراز طرح می‌کند، باید تا آنجا که لازم است گذشتهٔ آن محدوده را بداند و نیز از زندگانی مردم و اجتماعی که در آن به سر می‌برند، آگاه باشد، تا برنامه‌ای متناسب روحیهٔ آنان بریزد، و اجرای برنامهٔ وی در آینده با مشکل روبرو نگردد.

شناخت مردم، شناخت اجتماع گذشته، تاریخ، شرایط جغرافیایی فعلی و قبلی، عادت، رسوم و دیگر شرایط، شاید برای دانشجوی رشتهٔ علوم تجربی در حالی که دانشجو است، ضرورتی نداشته باشد ــ هر چند اگر آن را فرا بگیرد کمالی برای او است ــ اما او همیشه دانشجو نخواهد ماند و روزی مسئولیتی اجرائی را به عهده

خواهد گرفت، و اگر به موقع حداقل معلومات لازم را برای تصدی همان مسئولیت فرا نگرفته باشد، هنگام عهده‌دار شدن کار، مجالی برای آموختن نخواهد داشت. و اگر بخواهد بدون اطلاع از گذشته، برای آینده برنامه‌ریزی کند، چه بسا که آن اشتباهها تکرار گردد و همان مشکلات و بلکه ناکامیها پدید آید.

اینجاست که ضرورت آشنایی با تاریخ و گذشتهٔ ملت خود برای همهٔ کسانی که تحصیلاتشان را به مرحلهٔ عالی می‌رسانند، معلوم می‌شود. اما فرا گرفتن تاریخ اسلام بخصوص ضرورتی بیشتر از آنچه گفته شد دارد، زیرا:

نزدیک به چهارده قرن است که مردم کشور ما دین اسلام را پذیرفته‌اند؛ نه تنها این دین را پذیرفته‌اند، بلکه در راه پاسداری و گسترش آن و پی افکندن تمدن اسلامی از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند. پی‌ریزی و تکامل تمدن اسلامی بیشتر محصول کوشش دانشمندان این سرزمین است و کمتر سهم آن از آنِ ملتهاست. چرا چنین کوشیدند؟ چون در این دین روشنایی دیدند. امروز دیگر جز چند تن غرض‌ران یا ناآشنا به سیر تاریخ کسی نمی گوید، اسلام دینی عربی است! و عرب آن را به ایران آورد و به زور به مردم این سرزمین تحمیل کرد! هیچ معلم تاریخ اسلام ــ در غرب یا در شرق ــ امروز پیرو این عقیده نیست، مگر آنکه برای تبلیغ چنین اندیشهٔ نادرستی او را به مزد گرفته باشد.

اسلام از سال سیزده هجری به ایران درآمد. و طاهریان در آغاز سدهٔ دوم (۲۰۶) حکومت مستقل خود را تأسیس کردند، در حالی که هنوز قسمتهای بزرگی از این سرزمین بر آیینهای پیشین خود بودند. ولی از آن تاریخ به بعد، مردم هیچ نقطه‌ای به دین گذشتهٔ خود برنگشت به جای خود، سال به سال اسلام در دیگر نقطه‌ها نیز پیش رفت و مردم به رضا و رغبت آن را پذیرفتند، تا آنکه اسلام سراسر این سرزمین گسترده را فرا گرفت. اینها که می گویم تکرار مکررات است و برای آشنایان به تاریخ اسلام موجب تصدیع.

کوشش دانشمندان ایران در راه تکامل تمدن اسلام از پایان سدهٔ سوم آغاز می‌شود، و تا سالها پس از سقوط بغداد، مبلغان ایرانی بدون توسل به نیروی نظامی، همان کاری را کردند که عقبة‌بن نافع و همپایه‌های او در غرب اسلامی انجام دادند ــ البته وسیلهٔ پیشبرد کار آنان نیروی نظامی بود ــ در حالیکه اسلام در شرق و بخصوص در جزیره های اقیانوس هند و سرزمین چین از راه حسن عمل و کردار موافق

با گفتار جای خود را باز کرد. چرا ایرانیان چنین کوششی کردند؟ چون گمشدهٔ خود را در این دین و این فرهنگ دیدند. حال بدانچه می خواستند، رسیدند یا نه؟ خود بحث دیگری است.

قیامهای خراسانیان، طبرستانیان، و ری، نشان می‌هد که این مردم از آغاز یك چیز را می خواسته اند، حکومت عدالت و پرهیزگاری را که «اعدلوا هو اقرب للتقوی. و انَّ اکرمکم عندالله أتقیکم» یعنی آنچه از قرآن شنیدند و در رفتار علی(ع) دیدند.

تاریخ اسلام در ایران، تاریخ مبارزهٔ ملتهاست برای تثبیت عدالت و جایگزین ساختن تقوا بر امتیازهای نژادی و قبیله‌ای، و دیباچهٔ این تاریخ آشنایی با زندگانی رسول اکرم(ص) است و ائمهٔ معصومین (علیهم السلام) و بهره گیری از سیرهٔ آن بزرگواران و تخلق به اخلاق ایشان تا حد ممکن.

اکنون نوبت به پاسخ پرسش دوم می‌رسد که مگر تاریخ هم معلم می خواهد؟

باید پرسید مقصود شما از تاریخ چیست؟ اگر تاریخی را می گویید که در آن افسانه و حقیقت به هم آمیخته و از راست و دروغ مجلدی یا مجلدهایی فراهم آمده است تا خواننده را سرگرم سازد، خواندن چنین کتاب نه تنها نیازی به معلم ندارد، بلکه باید گفت دریغ از لحظه ها که صرف به خاطر سپردن چنان داستانها شود.

اما اگر مقصود از تاریخ چنانکه گفتم، به دست آوردن اطلاع درست از حادثه های گذشته باشد و بهره گیری از آن برای حال و آینده، آن اطلاع درست تنها با خواندن نقل طبری و بلعمی و ابن‌اثیر، و تاریخ سیستان و حبیب‌السیر و ناسخ‌التواریخ به دست نخواهد آمد. بلکه ما هنگامی می توانیم به حقیقت واقعه‌ای اطمینان پیدا کنیم که گذشته از نقل تاریخ، شرایط اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی، اقتصادی و دیگر شرایط، آن را تأیید کند. و داشتن چنین اطلاعی اولاً نیازمند فراگرفتن مقدمه های فراوان است؛ دیگر اینکه دانشجو هر اندازه هم کتابهای گوناگون خوانده باشد، نمی تواند آن حادثه ها را آنسان که گفتم تجزیه و تحلیل کند و استادی متخصص و کارآزموده باید راهنمای او باشد.

نکته‌ای که نباید ناگفته بماند، این است که ما امروز تاریخ اسلام را چگونه فرا بگیریم؟ متأسفانه در گذشته، رشتهٔ تاریخ دانشگاهها را به طور عموم مورد بیمهری قرار دادند، و آن را چنانکه باید تقویت نکردند و بخصوص به درس تاریخ اسلام (مقصود ظهور اسلام است تا نیمهٔ دوم سدهٔ سوم) چنانکه باید توجهی نشد.

کتابهایی در این باره نوشته یا ترجمه شده است، برخی سودمند، و برخی براساس قضاوتهای یك طرفه. شاید جز آنچه آن روزها نوشتند کاری نمی‌توانستند کرد.

اگر بگویم مسلمانان هنوز تاریخی درست یا نزدیك به درست از گذشتهٔ خود در دست ندارند، مبالغه نیست. این شکایتی است که استادان تاریخ اسلام، در کشورهای عربی نیز بر زبان دارند و من بارها ان را شنیده‌ام. می‌گویند باید تاریخ اسلام را از نو نوشت. بسیار خوب، اما چگونه؟

منابع تاریخ اسلام، چه آنها که مورخان عرب زبان نوشته‌اند و چه آنها که مغرب‌زمینیان در گذشته فراهم کردند و چه آنها که امروز هم می‌نویسند، از تعصب، تخلیط و تحریف به کنار نیست و منابع دست اول هم که تنها مرجع تاریخ نویسان شرقی و غربی است — آنچه به‌دورهٔ پیغمبر تا عصر مأمون مربوط می‌شود — بین پنجاه تا دویست سال با زمان وقوع حادثه فاصله دارد. پیش از این تاریخ، این حادثه‌ها در لوح سینهٔ حافظان و راویان نگهداری می‌شده. اگر بپذیریم که در صد سال، سه نسل پی در پی جای خود را به دیگری می‌دهد، حادثه‌های سال اول تا چهلم هجرت حداقل شش بار از ذهن یکی به دیگری منتقل شده است.

شش نسل چه مقدار از واقعه‌ها را فراموش می‌کند یا جای آن را با دیگری اشتباه می‌کند، یا در نقل داستان کم و زیاد می‌کند، خدا می‌داند. این نقل و تحریفها چنانکه می‌دانیم، طبیعی است. از این که بگذریم، گرایشهای مذهبی و سیاسی، تعصبهای قبیله‌ای و نژادی که از نیمهٔ دوم سدهٔ نخستین هجرت پدید آمد، خود عامل دیگری برای قلب حقیقت بوده است.

وقتی سلیمان بن عبدالملك به تاریخ‌نویس عصر خود می‌گوید: داستانهایی را که به سود انصار است در نوشتهٔ خود میاور،[1] تاریخ‌نویس عصر عباسی هم تکلیف خود را در می‌یابد و می‌کوشد تا آن را به گونه‌ای بنویسد که خلیفه و یاران او می‌خواهند. نه آنچه در خارج رخ داده است. و چون قلم به دست وقایع‌نویسی می‌افتد که از ماندهٔ انصار است، چنان می‌نویسد که همهٔ امتیازها نصیب تبار او گردد. و بدین ترتیب معلوم می‌شود که آنچه ما در متنهای تاریخی می‌خوانیم بیشتر کالاهایی است متناسب با بازار روز و کمتر بازگویی چیزی است که در خارج رخ داده است.

۱. زبیربن بکار، الاخبار الموفقیات، چاپ سامی مکی العانی، بغداد، ص ۳۳۲ـ۳۳۳

امیدوارم ستاد انقلاب فرهنگی تا آنجا که می تواند، بکوشد تا وسیلهٔ تقویت رشتهٔ تاریخ را به طور عام و تاریخ اسلام را مخصوصاً فراهم آرد؛ بلکه مرکزی برای تحقیق در تاریخ ایران - پیش از اسلام یا پس از آن - تأسیس گردد و کتابهایی بوسیلهٔ متخصصان فن تاریخ هر مقطع از زمان براساس کوششهایی که در یکصد سال اخیر در این باره شده است نوشته شود و در دسترس دانشجویان و دیگران قرار دهند. این کار چنانکه اشارت کردم، باید نیم قرن پیش می‌شد و اکنون با آنکه دیر شده ولی به گفتهٔ معروف، از هر جای زیان که برگردیم سود است.

تطور مذهب شیعه و امینی مجدد مذهب

تاریخ شیعهٔ امامی، شاهد جهاد صدها دانشمند بزرگ است، اما در طول مدّت یازده قرن (از آغاز غیبتِ صُغری ۲۶۰هـ.ق تا امروز)، تنها چند شخصیّت ممتاز توانسته‌اند با کوششهای علمی و عملی خویش مسیر فکری این مذهب را تثبیت کنند، یا بدان رونقی دهند. من امینی را یکی از این چند تن می‌دانم. او تکلیف مذهبی خود را در حدّ هشام‌بن حَکَم، ابوسهل نوبختی، صدوق، مفید و سیّدِ مرتضی انجام داد.

شاید این داوری، آن هم بدین صراحت، بر بعض معاصران گران آید؛ ولی حقیقت این است که شخصیت علمی امینی، وسعت اطّلاع او در کار خود، درجهٔ ایمان و اعتقاد او، عشق و علاقهٔ او به کار، اهمیّت اثر توأم با تتبّع و تحقیق او برای بسیاری از مردم ما (حتی آشنایان با کتاب) مجهول مانده است.

آن روز که زنده بود، به خاطر طرز تفکّر خاصّ و رأیی که دربارهٔ رهبری شیعه و نحوهٔ توزیع «مال امام زمان» داشت، مورد بیمهری بعض بزرگان فقها قرار گرفت. پس ازمرگ او نیز از بعضِ فضلای علاقه‌مند به مذهب شنیده‌ام و می‌شنوم که حاصل کار امینی افزودن چند سند بر اسناد حدیث «غدیر» است (همانند آنچه مرحوم میرحامد حسین در مجلّد اول از «منهج» دوم کتاب خود ــ عبقات‌الانوار ــ گرد آورده است)، و ثمرهٔ این کوششها جز این نیست که باید نبرد بین علی و عمر از سر گرفته شود، و بازارِ لعن و سلام که سالهاست تعطیل شده و یا از رونق افتاده است دیگر بار رواج یابد. آنان که کتاب او را از دیدهٔ ادبی می نگرند نیز می پندارند الغدیر در ردیف فصلی است که

ابومنصور ثَعالبی در یتیمةُالدّهر ذیل عنوان «داریّات»[1] آورده است.

به خاطر دارم سالی که امینی مصمم شد الغدیر را در نجف به چاپ برساند، چون بهای خرید کاغذ و هزینهٔ چاپ کتاب را نداشت، از بعض بازرگانان ایران یاری خواست. آنان حاضر شدند از بابت سهم امام، علیه‌السّلام، پولی برای این کار بپردازند، ولی بعضی رُخصت ندادند و گفتند: «پرداخت سهم امام علیه‌السّلام، برای چاپ کتاب شعر شاید مورد رضایت آن بزرگوار نباشد.» این فتوی بر مرحوم امینی گران آمد. و آن فصل که در آغاز مجلد دوم الغدیر ذیل عنوان «موکب‌الشّعراء» می‌بینید، و از صفحهٔ ۱۶ تا صفحهٔ ۲۴ این مجلد را گرفته است، عکس‌العملی ازگرانی خاطر این مؤلّف بزرگوار است. این فصل از نظر ادبی و تاریخی نیز فصلی آموزنده است برای مُتتبّعان در تاریخ.

نمی‌خواهم بر آن فقیه بزرگوار که به جوار رحمت حق رفته است خُرده بگیرم؛ چه، می‌دانیم بر طبق میزانهای فقهی، مجتهد موظّف است مطابق اجتهاد خود عمل کند، اگر به صواب رفت او را دو مزد است، و اگر خطا کرد، باری مزد کوشش خود را از خدایِ خویش خواهد گرفت. پس بر او جای اعتراض نیست. و باز می‌دانیم ملاك مصرف سهم امام علیه‌السّلام ــ در غیبت امام ــ قطع به رضای معصوم است. و حتماً آن فقیه یقین نداشته است که پرداخت سهم امام برای چاپ کتابِ الغدیر موجبِ خشنودی امام زمان خواهد بود.

آنچه می‌خواهم بگویم این است که وقتی حاصل سی سال تتبّع امینی در دیدهٔ فقیهی بزرگ از فقهای شیعه به صورت کتاب شعر معرّفی شود، دیگران دربارهٔ او چگونه داوری می‌کنند؟ پس آنچه در آغاز این مقاله نوشتم که شخصیّت امینی و اثر او مجهول مانده است، سخنی به گزافه نیست. امروز که چند سال است از مرگ وی می‌گذرد، با آنکه در تهران (پایتخت تشیّع) مرکزی به نام «مکتب الغدیر» تأسیس شده است، هنوز هم ارزش کار علمی این مرد حتّی بر بعضِ فضلا روشن نیست.

در شمارهٔ اول نشریهٔ الفبا، مقاله‌ای به قلم دوست فاضل من آقای محمد رضا حکیمی با عنوان «یادنامهٔ علامهٔ امینی» منتشر شد. یکی از نقّادان ادب، هنگام بحث از مُحتویات این شماره دربارهٔ مقالهٔ آقای حکیمی، نظری داشت و در ضمن نوشته بود

۱. «داریات» نام سلسله قصیده‌هایی است که شاعران دربار «صاحب اسماعیل بن عبادة» (۳۲۶ـ۳۸۵) در وصف خانه‌ای که وی در اصفهان بنا کرد، ساختند.

خوب بود این مرد را (امینی را) بیشتر معرّفی می کردند.

وقتی زندگانی مردی عالم برای کتاب‌خوان و کتاب‌شناس مجهول بماند، از کسانی که دورهٔ کتاب را بیشتر برای زینت تالار پذیرایی می‌خرند چه توقعی می‌توان داشت؟ بخصوص آنکه کتابهای او به عربی باشد، یعنی در بازار بی‌رونق، کالای خود را عرضه کند.

اما باید دانست امینی بی‌شک برای جامعهٔ شیعه و جز شیعه ناشناخته نمانده است. «امینی» ناشناخته است، چون آنچه وی برای شناساندن آن می کوشید، امروز مانند خود او برای بسیاری از ما ناشناخته است.

امینی برای دفاع از تشیّع می کوشید. و امروز حقیقت تشیّع حتی برای بعض شیعه مذهبها نیز، چنان که باید، روشن نیست. شاید بار این قضاوت بر بعضی از شیعیان گران آید ولی، بپذیرند یا نپذیرند، حقیقتی است. مذهب شیعه نه تنها برای مردم عصر ما شناخته نیست، بلکه بیش از سه قرن است که پی در پی رنگِ دیگری از مجهول ماندن به خود می گیرد. آری تشیع هم داستانی، مانند مروّج آن، شیخ عبدالحسین امینی، دارد.

کتاب امینی در نظر آن فقیهِ بزرگ، کتاب شعر معرّفی شده بود، مذهب شیعه هم برای بسیاری از شیعه و غیرشیعه در این جمله خلاصه می‌شود:

«علیّ بن ابیطالب، علیه السّلام، که در سال ۳۵ هجری به خلافت رسید، می بایست در سال یازدهم هجری عُهده‌دار این منصب شده باشد. پس باید کسانی را که نگذاشتند او بیست و چهار سال پیشتر امامت کند، لعن کرد و از آنان بیزاری جُست، و به آنان که می‌خواستند آن حضرت زودتر بار مسئولیّت امامت را به دوش گیرد دُرود فرستاد.»

این است عقیدهٔ عدّه‌ای از شیعه و غیر شیعه دربارهٔ مذهب تشیّع.

و این است آنچه می‌پندارند حاصل ده قرن کوشش علمی و سیاسی هزارها عالم و ادیب و سیاستمدار و حاکم و ده‌ها هزار قربانی، فقط و فقط، برای تحقّق آن بوده است. اما راستی، اگر چنین باشد ــ و مسلّماً چنین نیست ــ باید گفت: جنجالی بوده است بر سر هیچ یا چیزی شبیه هیچ.

من کسانی را که چنین اعتقادی دارند مقصّر نمی‌دانم؛ زیرا مسیر فکری تشیع از قرنِ یازدهم هجری تغییر کرده است، و یا به عمد آن را تغییر دادند و دیگر به راهی

نرفت که درعصرِ تابعین و ائمهٔ معصومین و تا نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری می‌رفت.

برای آنکه خوانندهٔ جوان و نا متتبّع این مقاله ـــ اگر اصولاً خواننده‌ای داشته باشد ـــ بداند مقصود نگارنده چیست، و برای آنکه بدانید چرا امینی حاصل سی سال رنج خود را در چهارده مجلد [2] کتاب به نام الغدیر فراهم آورد، و برای آنکه بدانیم الغدیر از چه بحث می کند، و چرا بحث می کند، باید بگویم که مذهب شیعه در طول تاریخ خود، چه از نظر تطور فکری و چه در زمینهٔ کوششهای عملی، مرحله‌هایی پیموده است، و در هر مرحله از این مرحله‌ها مشخّصاتی داشته است. اگر بخواهیم این مرحله‌ها را طبقه‌بندی کنیم، ممکن است برای آن، پنج دوره قائل شویم:

۱. پس از رحلت رسول اکرم(ص) تا آغاز غیبتِ صُغریٰ، یعنی از سال ۱۱ تا ۲۶۰ هجری؛ دوره‌ای که امیرالمؤمنین علی، علیه‌السّلام، و فرزندان او مستقیماً رهبری شیعیان را به عهده داشتند؛ دوره‌ای که علمای مناظره و متکلمان برجسته‌ای چون عبدالله بن عباس، عمّاربن یاسر، محمدبن مسلم، زُرارة‌بن اَعیَن، هِشام‌بن حَکَم، ابوبصیر، یونس بن عبدالرّحمان و محمدبن علی بن نُعمان کوفی (مؤمن طاق) در آن تربیت شدند و عهده‌دار ترویج این مذهب گردیدند.

۲. از آغاز غیبتِ کُبریٰ، یعنی از ۳۲۹ تا ۴۴۷ هجری (سال ورود طُغرل سلجوقی به بغداد و برانداختن آخرین پادشاه شیعی آل‌بویه، [3] الملك‌الرحیم). در این عصر علما و متکلمانی چون نوّابِ اَربع، سعدبن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی ابوسهل نوبختی، محمدبن یعقوب کلینی، فرزندان بابویه، [4] ابن قولویه، مُفید، شیخِ طوسی، سیّدِ رضی،

۲. نخست بنا بود این کتاب، در ۱۴ مجلد منتشر شود و هر مجلدی به شعرای یك قرن اختصاص یابد [و در حقیقت، ذکر شاعران غدیر در این کتاب، بیشتر، به عنوان سرفصل و مدخل مباحث عمدهٔ آن است و از این جهت کتاب نظمی لطیف یافته است. لیکن برخی بدون مطالعه و با غفلت از این نکته، آن را فقط از دیدگاه اشتمال بر شعر نگریسته‌اند] ولی عملاً چنان نشد (چنانکه مؤلف خود به طرح ۱۶ جلدی آن نیز در آغاز جلد اول اشاره می کند) و مجلد یازدهم تا شعرای قرن دوازدهم را دربر دارد. مجموع کتاب با فهرستها شاید بیست مجلد گردد.

۳. آل بویه یا دیلمیان، عموماً مروج مذهب شیعه بودند. اختصاص دیلمیان بغداد به خاطر آن است که این شیعه چون بر مرکز خلافت استیلا داشت، می توان گفت بر تمام قلمرو شیعه نظارت می کرد.

۴. علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، از فقهای بزرگ شیعه است و با حسین بن روح (یکی از نواب اربع) به سال ۳۲۸ ملاقات کرد و در سال ۳۲۹ درگذشت. سه فرزند داشت که دو تن از آنان به نام محمدبن ←

سیّدِ مرتضی، مروجان مذهب بودند.

۳. از دورهٔ تسلّط سلجوقیان تا قتل خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۸۵ هـ. ق)، دوره‌ای که شیعه در نهایت سختی به سر می‌برد، چنانکه نظام‌الملک در سیاست‌نامه آنان را در ردیفِ گبران و ترسایان آورده است و می‌نویسد: «در روزگار محمود و مسعود و طُغرل و الب ارسلان... هیچ گبری و ترسایی و رافضی را یارای آن نبودی که به صحرا توانستی آمد.»[5]

۴. از دورهٔ تاج‌الملک ابوالغنائم قمی، وزیر شیعی سلجوقیان، به بعد ــ که پس از برافتادن دولتهای شیعی، مجدّداً شیعه در قدرتِ سیاسی مداخله می‌کند ــ تا ورود شاه اسماعیل به تبریز و رسمیّت دادن به مذهب شیعه در ایران.[6]

۵. از سلطنت نادر تا آغاز نهضت علمی جدید در بلاد شیعی، یعنی تا پایان قرن سیزدهم هجری.

اگر متتبّعی با انصاف پا به پای تاریخ، تا سیر مذهب شیعه پیش آید، به خوبی در می‌یابد که این مذهب در دورهٔ اول و دوم، از لحاظ پی‌ریزی اصول فکری و اعتقادی و تثبیت مکتب کلامِ[7] خاصّ خود، اعصاری درخشان داشته است. اما در دوره‌های بعد، هر چند به تدریج، نفوذ سیاسی آن افزایش یافت و تا آنجا پیش رفت که مذهب رسمی کشوری مانند ایران گردید، از لحاظ روش فکری و منطق علمی، اندك اندك، قوس نزولی را طیّ کرد، تا آنجا که در دورهٔ پنجم می‌توان گفت حرکت فکری آن در نقطهٔ مقابل دورهٔ دوم قرار دارد.

←

علی بن حسین (متوفی ۳۸۱ هـ.ق) و حسین بن علی بن حسین (متوفی پس از ۳۸۱ هـ.ق) از بزرگان علمای شیعه‌اند و به ابن بابویه شهرت دارند. محمد که او را «صدوق» لقب داده‌اند، با بزرگان مراوده داشت، و صاحب‌بن عباد به‌او نهایت احترام می‌کرده و حسین، استاد سیدمرتضی است.

۵. سیاست‌نامه، چاپ کتابخانهٔ کاوه ۱۳۱۰، ص ۱۱۶

۶. چون در دوران دوم حکومت سلجوقیان و نیز در حکومت خوارزمشاهیان، به خاطر سرگرمی حکومتها به کار خود، شیعه در تبلیغ مذهب خویش نسبتاً آزادیهایی داشته است. بدین جهت تطور سیاسی و فکری شیعه را در مجموع این دوره‌ها و نیز در فترت مغول و حکومت تیموریان تا قیام صفویه یك دوره به شمار آوردیم.

۷. در این مورد به جای «فلسفه»، لفظ «کلام» را به کار بردیم؛ زیرا چنانکه می‌دانیم، در شناخت فلسفی به شرع و شریعت توجه نمی‌شود، لیکن در مباحث کلام از عقل و شرع (با یکدیگر) برای درك حقایق استفاده می‌کنند.

دورهٔ نخست؛ از لحاظ پایه گذاری اصول اعتقادی برای شیعه دارای اهمیّت فراوانی است. درست است که در عصر ائمّه(ع) مذهب شیعه کلامی مُدوَّن توأم با روش منطقی نداشت، اما روایات متعدّد که از ائمه(ع) رسیده بود و نتایج مباحثه‌های بسیاری از شاگردان آن بزرگواران بامخالفان خود زمینه را برای پی ریزی اصول اعتقادی مُبتنی بر قیاسهای منطقی آماده ساخت.

دورهٔ دوم؛ در این دوره علمای شیعه با استفاده از ظواهر قرآن کریم و روایات رسیده از ائمه(ع)، مترقّی ترین مکتب کلامی را، که می توان گفت تا آن عصر بی سابقه بود، تأسیس کردند و پایه و اصول اعتقادی و عملی این مذهب را چنان ریختند که نه تنها در طول تاریخ زنده بماند بلکه پیوسته پیشروی خود را حفظ کند، و چاره‌جو و جوابگوی مُشکلات اجتماعی باشد؛ بدین معنی که از یك سو اصل عدالت را در زمرهٔ اصول اعتقادی در آوردند، و از سوی دیگر عقل را جزء مدارك استنباط احکام کلّی فرعی شناساندند، و به خلاف مذاهب سنّت و جماعت، باب اجتهاد را برای همیشه باز دانستند. به تعبیر دیگر، در زمینهٔ اعتقاد و عمل، هر دو، حکومت عقل را به رسمیّت شناختند. بهتر است در این باره برای آنان که آشنایی درست با این اصطلاحات ندارند توضیحی بنویسم.

معنی عدالت در اصول مذهب شیعه این است که پروردگار ثواب یا کیفر بندگان را به مقدار اطاعت یا نافرمانی آنان می‌دهد، و چون اطاعت و نافرمانی مُترتب بر امتثال امر یا ارتکاب مَنهیّ عنه است، و چون امر یا نهی پروردگار به‌خاطر مصلحت یا مفسدهٔ چیزی بدان تعلق می گیرد، و چون تعلق مصلحت یا مفسده به چیزی تابع حُسن و قُبح عقلی است، پس تکالیف و احکام پروردگار عَبَث و گزافه نیست، بلکه باید منطبق با حکم عقل باشد.

گنجاندن عقل در ادلّهٔ اجتهاد و نیز تأسیس قاعدهٔ «کلّما حَکَم به‌العقلُ حَکَم به‌الشرّع»، برای این بود که بگویند آنچه را عقل اجتماعی برای بهبود و پیشرفت جامعهٔ اسلامی بپسندد و ظواهر کلیِ احکام شرعی با آن مخالفت صریح نداشته باشد، لازم‌الاجرا است. پس بر خلاف مکتب اشعریان، که هرگونه قدرت اراده را از مکلف سلب می کرد و نیز ضمانت اجرایی برای اطاعت یا نافرمانی بنده قائل نبود، و نیز برخلاف مکتب مُرجِئه که بازخواست از کارهای زشت را به خدا واگذار می کرد و مرتکب را مستحقّ ملامت نمی‌شمرد و عملاً پشتیبانی برای خُلفای ستمکار بود، در

اصول و فروع مکتب فکری و اعتقادی مذهب شیعه، عمل حکومت تامّ و تمام داشت. ثمرهٔ این کوششها آن شد که مذهبِ شیعه در موارد بسیاری گره گشای مشکلات بزرگی گردید.

دورهٔ سوم یعنی از آنگاه که کوششهای سیاسی شیعه‌ها به ثمر رسید و توانستند مجدّداً در کار حکومت مداخله کنند، تا آنگاه که شاه اسماعیل رسمیّت مذهب شیعه را اعلام کرد.[8] با آنکه عملاً شیعه به بزرگترین قدرتِ سیاسی رسید، از لحاظ منطق فکری قدم مؤثّری برنداشت. اگر در عصر صفوی چند تن فیلسوف یا مُتکلّم عالیقدر پیدا شد، کوشش آنان در محدودهٔ خاصی منحصر به خود و شاگردان آنان بود؛ از این رو، نه در عُمقِ اجتماع شیعه اثری چشمگیر داشتند و نه توانستند جریان فکری را به مسیر نخستین آن برگردانند. گویا شیعهٔ عصر صفوی می‌پنداشت که چون در مبارزهٔ سیاسی سنّی را مغلوب کرده است، دیگر وظیفه‌ای ندارد، و همینکه «مناقب خوانان» در بازارها جای «فضائلیان» را گرفتند، کافی است. خساراتی که شیعه از دورهٔ سوم به بعد مُتحمّل شده است در آن دوره آشکار نیست و تنها آثار آن در پایان دورهٔ چهارم دیده می‌شود.

دورهٔ چهارم و پنجم این دو دوره، بخصوص دورهٔ اخیر، قرن دوازدهم و سیزدهم، را باید مُنحط ترین دورانِ فکری در ادوار تشیّع دانست. در طول دو قرن، نه تنها در اصول عقاید کتابهایی در حدّ *اعتقادات* صدوق، *شافی* سیدِ مرتضی و *النقض* عبدالجلیل رازی تألیف نشد (که براساس منطق و خالی از دشنام و سخنان زشت یا استدلالهای غیرمعقول باشد)، در تفسیر قرآن کریم نیز کتابی که در ردیف *تبیان* شیخ طوسی، یا تفسیر ابوالفتوح رازی و یا *مجمع‌البیان* و *جوامع‌الجامع* شیخ طبرسی باشد دیده نمی‌شود. اگر برای کشف معانی قرآن برخاستند، با استفاده از روایات ضعیف و تأویلهای دور از ذهن، آیات قرآن را بین علی و عمر تقسیم کردند؛ و اگر دست به ابتکار زدند، حاصل آن تألیف کتابی نظیر *فصل‌الخطاب* بود، که هنوز هم شیعه باید غرامت آن را در مجامع اسلامی پس دهد. و اگر خواستند مقام شامخ امامت را بشناسانند، ثمرهٔ کوشش آن تألیف رساله‌ای در باب «جزیرهٔ خضرا» است که امام زمان و خاندان آن حضرت در آن به سر می‌برند، وپای هیچکس جز بعضی شیعیانِ مُخلص

۸. ۹۰۸ هـ. ق.

به انجا نمی‌رسد، و اگر کشتی مخالفان به ان جزیره نزدیک شود یا غرق می‌شود یا از قدرت حدا ناخدای کشتی کور می‌گردد تا جزیره را نبیند و به درون آن نرود.

سیر اعتقادی مذهب نیز در این دوره دست کمی از سیر علمی ندارد. گفتیم که در دورهٔ دوم، شیعه با استفاده از ظاهر قرآن و حدیثهای رسیده از ائمهٔ علیهمُ السلام، اصل عدالت را جزء اصول اعتقادی مذهب درآورده و گفتیم معنی عدالت این است که پاداش و کیفر بندگان مقابل با اعمال نیک و کردار بد آنان خواهد بود. این اصل در دوره‌ای که از آن بحث می‌کنیم متزلزل شد. اشاعهٔ اخبار ضعیف (به استناد تسامح در ادلهٔ سُنن) در محبت اهل بیت، و امید به شفاعت آن بزرگواران، موجب گستاخی عامه در مهمل گذاشتن فرایض و ترک نوافل گردید. دیگر آن مشخصاتی که امام صادق(ع) برای شیعه فرموده بود، جز در خواصّ و زهاد علما دیده نمی‌شد. طغیان و سرکشی علاقه و احساسات و ناآشنا بودن عامه به منطق صحیح مذهبی، حتی مفهوم امامت را هم از آنچه پیغمبر و امامان شناسانده بودند و اخبار صحیح و صریح بیان دارندهٔ آن بود بیرون آورد، و در قالب الفاظی ریخت که می‌توان گفت از غُلوّ گونه‌ای خالی نیست.

مناقبیان این نوع قصیده‌ها را (عربی یا فارسی) در بازارها و مجلسها خواندن گرفتند:

جهان اگر فنا شود علی فناش می‌کند
وگر جهان به پا شود علی به پاش می‌کند

○

ها علیٌّ بشرٌ کیف بشر ربّه فیه تجلّی و ظهر

○

من اگر خدای ندانمت متحیرم که چه خوانمت

○

عقل گوید عشق دیوانه‌ست ز امکان پا مکش
عشق گوید عقل بیگانه‌ست آن سوتر شتاب

○

از میان رفت آن دونی و آن تونی شد یکی مقصود و بیرون شد دونی
این دونی باشد ز تسویلاتِ ظنّ ای تو من هم من تو از وحدت تو من

○

باز دیوانه شدم زنجیر کو؟ من حُسین اللّهیم تکفیر کو؟

شاید بعض آنانکه این بیتها و مانند آنها را سروده‌اند، تحت تأثیر علاقه و احساس و عشق شدید قرار گرفته‌اند، و شاید بتوان با مقیاس عرفانی این معانی را توجیه کرد، اما باید متوجه بود که در مکتب تشیع ـــ چنانکه نوشتیم ـــ بحثها بر پایهٔ انطباق عقل و شرع است، نه ذوق و کشف، و سخن در راه شناخت حقیقت است براساس منطق و استدلال، نه جذبه و حال.

حالا باید نگاهی به سنتهای عملی یا به اصطلاح شعارهای شیعه در این دوره بیفکنیم. می‌دانیم که شیعه از دیرباز شعارهای مخصوص خود داشته است، اما این شعارها نیز در این دوره دگرگون شد. مجالس بحث و انتقاد و نقض و ابرام یا تذکار شهامت و شجاعت شهیدانِ راه حق، به خاطر بلند ساختن نام دین، یا تحریض و تهییج مردم به درستکاری و پرهیزگاری و مُجاهده در راه عدالت، جای خود را به تظاهراتی داد که اگرچه بیشتر بر پا دارندگان آن از خُلوصِ نیت و اعتقاد صافی و محبتِ خالص خالی نبودند، اما منطق عقلی و اجتماعی بر همهٔ آن رفتارها صحه نمی گذارد.

اگر مُعزّالدّولهٔ دیلمی، در سال ۳۵۲ هجری قمری، زنان شیعه را گفت تا روی سیاه کنند و با گریبان چاك در بازار بغداد بیایند (و فقهای سُنی آن سال را «سنةُ البدعة» نامیدند)، برای آن بود که شیعه در آن روزها در فشاری سخت به سر می برد. می بایست احساسات و عواطف مردم به نفعِ خاندانِ رسول اکرم(ص) انگیخته شود، و خلافت بغداد ـــ که از مذهب سنت حمایت می کرد ـــ ضعیف گردد، و نفوذ شیعیان در دستگاه حکومت اسلامی شدت یابد. اما بیشتر آنچه در پایان دورهٔ مورد بحث به نام «شعائر» در شهرهای بزرگ شیعه‌نشین برپا می‌شد، بسا که وسیلهٔ خودنمایی بود، یا سرگرمی و تفریح مردمانی وقت گذران.[۹] هنوز هم هر سال روز عاشورا در کربلا و نجف

۹. جملهٔ «زینب زیادی» را شاید شنیده باشید. مرحوم «عبدالله مستوفی» می نویسد: «در زمان ناصرالدین شاه، زنی با چادر نماز که فراشها به واسطهٔ نداشتن چاقچور نگذاشتند وارد تکیهٔ دولت شود، برای اینکه دست خالی برنگشته لامحاله بازی کنها را تماشا کرده باشد، کمی دورتر می‌ایستد. همینکه موقع سواری و رفتن شبیه‌خوانها به تکیه می‌رسد، هر یك سوار شتری می‌شوند، زن چادرنمازی هم بر یکی از شترها سوار می‌شود. ساربانها به تصور اینکه این هم یکی از شبیه‌خوانهاست مخالفتی به عمل نمی آورند. ام کلثوم و... هر یك در نوبت خود به انجام وظیفه پرداختند. چادرنمازی هم دو شعر عامیانه سر هم کرده موقعی که شتر او محاذی غرفهٔ شاه می‌رسد، شروع به خواندن می کند: من زینب زیادیم ـــ عروس ملاهادیم ـــ اومده‌ام پول بسونم ـــ چادر و چاقچور بسونم... پادشاه هم امر داد پول و چادر و چاقچور به زنك دادند.» (شرح ←

صدها تن به نام «تطبیر»[۱۰] به راه می‌افتند و با قمه‌های تیز بر فرقِ خود می‌زنند. این کار گذشته از عواقب بدی که در اجتماع می‌گذارد، بسا که از نظر حکم فقهی مشروع نباشد. حالا مسلمانان غیرشیعی و جهانگردان غیرمسلمان، چه طعنه‌ها به خاطر کردار بعضی نابخردان شیعه‌نما به شیعه زده‌اند بماند.

کوتاه سخن آنکه انحطاط در جهت فکری و عملی در اواخر قرن سیزدهم هجری، مُحیط را برای آنانکه به عمد یا به اشتباه با شیعه پیوند نیکو نداشتن آماده ساخت. در آغاز این قرن، تنی چند از دانشمندان عرب چون مرحوم احمد امین و سید رشیدرضا،از روی بی‌اطلاعی، و عده‌ای چون موسی جارالله و عبدالله قصیمی و محبّ‌الدّین طبری و محمد ثابت گیلانی از روی بداندیشی، و کسانی مانند مؤلف عقیدة‌الشیعه به‌خاطر فتنه‌انگیزی، سخت‌ترین حمله‌ها را به شیعه و مذهب شیعه آغاز کردند. شیعیگری را ردیفِ بُت‌پرستی و یهودیگری و معتقدات مردم وحشی و بربری شناساندند. تا آنجا که مرد فاضلی چون مرحوم احمد امین نوشت: «حقیقت این است که شیعیگری پناهگاهی بود که هر کس می‌خواست از راه دشمنی یا کینه اسلام را نابود سازد، یا هر کس می‌خواست آداب کیش پدران خود را که یهودی یا ترسا یا زردشتی یا هندو بودند... در اسلام آورد به شیعیگری پناه می‌برد.[۱۱] غُلات شیعه بدین راضی نشدند که بگویند علی معصوم و پس از پیغمبر فاضلترین آفریدگان است، بلکه بعض آنان گفتند، جزئی الهی در علی حُلول کرده و با جسد او مُتحد شده است.»[۱۲]

مطالب اینان چون به عربی است، در مُحیط مذهبی ایران، جز بعض خواصّ کسی از آن خبر ندارد، اما در عراق که شیعه مقابل سُنّی است، نیز در دیگر کشورهای عربی چون سوریه، لبنان،اردنِ هاشمی، مصر و شمال افریقا، چهرهٔ زشتی از شیعه در ذهنِ مردم ترسیم کرد و سرزنش و لعن و تحقیر شیعیان آغاز گردید، چنانکه بیم آن می‌رفت که کینه‌توزیهای گذشته تجدید شود. در چنین وقتی امینی بر خود واجب دید دست به کاری بزرگ زند. او نخست مذهب شیعه را ــ چنانکه از اهل البیت رسیده است ــ معرّفی کرد، آنگاه مطالب این کتابها را تجزیه و تحلیل نمود، و مُنصفانه بدانها پاسخ گفت.

←

زندگانی من، ج ۱، ص ۴۲۰ـ۴۲۲)

۱۰. «تطبیر» کلمه‌ای است عربی که از «تبر» فارسی گرفته شده است. تطبیر به معنی قمه زدن است.

۱۱ و ۱۲. فجرالاسلام، چاپ دوم، ج ۱، ص ۳۲۴ و ۳۱۵

نهایتِ بی انصافی است که کتاب امینی را به دقّت نخوانده بگوییم او الغدیر را برای این نوشته است که بر دیگر مذاهب اسلام خطّ بطلان کشد. یا مانندِ بعض عالمانِ عصر صفوی، غَرض او دشنامگویی به صحابهٔ پیغمبر بوده است. او هرگز نخواسته است جانفشانیهای بیدریغ و رنج طاقت‌فرسای صحابهٔ رسول‌اللّه(ص) و خلفایی را که به سیرتِ آن حضرت رفتند نادیده بگیرد. او نمی خواسته است به ساحتِ کسانی که به اسلام خدمتهای بزرگ کردند اهانت کند. او حتّی در مجلّدِ ششم از کتاب خود صریحاً می نویسد: «ما منکر فقیه دانستن و عالم بودن عمر بن خطّاب نیستیم، چه او نیز مانند دیگر مسلمانان که معاصر و معاشر پیغمبر بودند، باید از این فضیلت برخوردار باشد.»[۱۳]

پس اگر در همین مجلّد فصلی ذیل عنوان «نوادرالاثر فی علم عمر» آورده، برای این است که موسی جاراللّه مؤلّف کتاب الوشیعه فی نقد عقائد الشیعه، مدّعی است که عمر در زمان خود اَعلم و افقه صحابه بود. اگر موسی جاراللّه به همین اندازه اکتفا می کرد، شاید بحث و جدل مورد نداشت؛ چه علی و عمر، هر دو به پیشگاه پروردگار رفته‌اند و او داور حقیقی است. ولی او این گفته را مقدّمه برای طعن بر مذهب شیعه قرار می دهد که مذهب آنان در فقه اسلامی بر اساس مذهب اهل‌البیت است. بنابراین، امینی در این فصل روش دفاعی دارد نه حمله و سرزنش. اگر هنگام نقل «قصیدهٔ غدیریّهٔ» عمروبن عاص، ترجمهٔ مفصّل این مرد را (از ص۱۱۴ تا ۱۷۶) در مجلّد دوم کتاب خود آورده است، و خواننده را از کثرت تتبّع و احاطهٔ وسیع و نقد علمی دچار حیرت می سازد، و نشان می‌دهد مردی که نام صحابهٔ رسول‌اللّه بر او نهاده‌اند بویی از تربیت مسلمانی ندارد، برای این است که بگوید حدیث «اصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتُم»،[۱۴] ساختهٔ یاران معاویه است، تا خلافت پسر ابوسفیان و کردار او را مشروع جلوه دهند؛ وگرنه میان صحابهٔ پیغمبر نیز کسانی بودند که سود خویش را بر سود مسلمانان ترجیح دادند. پس نمی توان عمّار یاسر را با طلحة بن عُبیداللّه و سلمان فارسی را با عمروبن العاص و ابوذر غفاری را با حَکَم بن ابی‌العاص در یك ردیف آورد. امینی در ص ۷۴ از مجلد هفتم، هنگامی که می خواهد روایات جعل شده دربارهٔ ابوبکر را نقد کند ـــ روایاتی که بیشتر آن به امر معاویه ساخته شده است ـــ چنین می نویسد:

۱۳. الغدیر، ج ۶، ص ۸۲

۱۴. یاران من همانند ستارگانند، پی هر کس را گرفتید هدایت شدید.

«جنایتی بزرگ است که بخواهیم حقّ یار غار پیغمبر و تنها کسی را که از نخستین دستهٔ مُهاجران با او همراه بود نادیده بگیریم. ما باید او را بزرگ بداریم و هنگام داوری دربارهٔ وی از عدالت به یکسو نشویم و از روی عاطفه قضاوت نکنیم...»

O

اگر بخواهم حقّ امینی و کتاب او را بگزارم، سخن به درازا می کشد. قضاوت کنندگان دربارهٔ این مرد باید نخست کتاب او را با دقّت بخوانند، سپس دربارهٔ او داوری کنند. من او را خوب می‌شناختم. دوستی ما از نجف آغاز شد و در تهران و تا به هنگامِ مرگِ وی ادامه داشت. امینی بحقّ نمونهٔ کوشش و پُشتکار بود. به من گفت: «برای تألیفِ الغدیر، ده هزار جلد کتاب خوانده‌ام.»

او مردی گزافه گو نبود. وقتی می گفت کتابی را خوانده‌ام، به درستی خوانده و در ذهن سپرده و از آن یادداشت برداشته بود. آن روزها شهر نجف دو سه کتابخانهٔ بزرگ داشت که اختصاصی بود و همه نمی توانستند از آن استفاده کنند. تنها کتابخانه‌ای که می توانستیم بی تکلف برای مطالعه به آنجا برویم، کتابخانهٔ حسینیهٔ شوشتریها بود (نمی دانم هنوز هم هست یا نه). این کتابخانه نسخه‌های خطّی و چاپی خوب داشت ولی غالبِ روزها بسته بود؛ زیرا کتابدار آن حقوق مرتّبی نداشت، ناچار برای تلاشِ معاش بی کار خود می رفت. سالها بعد، از مرحوم امینی شنیدم: «من صبح به کتابخانهٔ حسینیّه شوشتریها می رفتم و به کتابدار می گفتم: در را به روی من ببند و پی کارت برو. ظهر یا شب که آمدی در را باز کن! و او هم این کار را می کرد.»

بدین ترتیب، امینی می توانست نصف یا تمام روز را با آسودگی خاطر در آن کتابخانه مطالعه کند و یادداشت بردارد. کمتر اتفّاق می افتاد که در مجالسِ عمومی دیده شود. چه روز و چه شب را به کار خواندن و نوشتن می گذراند.

در اینجا بد نیست داستانی را از کتاب خواندن او برای شما بنویسم. سال ۱۳۲۶ شمسی بود (ماه و روز آن را فراموش کرده‌ام). راجهٔ محمود آباد (خدایش بیامرزد تازگی درگذشت) برای زیارت به نجف آمد. مردی روحانی به نام «مولوی سبطُ الحسن» همراه داشت که کتابخانهٔ او را اداره می کرد. قرار شد با هم به دیدن امینی برویم. سبط الحسن کتابی در تاریخ کتابخانه‌های شیعه نوشته بود و می خواست مرحوم امینی نامی بر آن بگذارد. اندکی بعد از مغرب، به خانهٔ امینی رفتیم. سبطُ الحسن کتاب را به او داد. کتاب در حدود سیصد صفحه و به زبان اردو بود، ولی مؤلف گاهگاه عبارتهای عربی یا فارسی

با نام کتابهای عربی و یا فارسی را در متن و حاشیه نوشته بود. مرحوم امینی اُردو نمی‌دانست. کتاب را از سبط‌الحسن گرفت و به خواندن عبارتهای عربی یا فارسی آن پرداخت. دو ساعت و نیم تا سه ساعت از شب می‌گذشت که به آخر کتاب رسید و آن را به زمین گذاشت. یعنی تا تمام آن عبارتها و نام کتابها را به دقت نخواند کتاب را رها نکرد.

دربارهٔ تقوای او فقط باید همین را بگویم که به حقیقت، مصداقی بود از آیهٔ کریمهٔ «یُجاهدون فی سبیل اللّه ولا یَخافون لومة لائم» ــ رحمة اللّه علیه رحمةً واسعة.

یغما، ۱۳۵۲

چهرهٔ ناشناختهٔ تشیّع

هزار و سیصد و نود سال بر موجودیّت شیعه می گذرد. نزدیك به سیزده قرن است نخستین نهضت سیاسی این مذهب آغاز شده[1] و تقریباً یازده قرن است اندیشه شناسی یا به عبارت دیگر مکتب فکری یا کلامی تشیع تأسیس گردیده[2] اما به جرأت می توان گفت هنوز هم چهرهٔ تشیع یا لااقل دیداری ترین چهرهٔ این مذهب نه تنها برای دنیای اسلام بلکه برای نظر گروهی از شیعه مذهبها هم پوشیده مانده است.

بسیاری از مسلمانان گمان می کنند ـ و عده‌ای از شیعه مذهبهای نامتتبع هم ممکن است بر این عقیده باشند ـ که اساس مذهب شیعه در این عبارت خلاصه می‌شود: «شخصیتی که در سال سی و پنجم هجری زمامدار مسلمانان شد، باید در سال یازدهم از هجرت بدین منصب می رسیده، حال که چنین توفیقی نصیب او نگردیده، تکلیف دوستان او این است که پیوسته بر مظلومیت وی تأسف بخورند و بر آنان که نگذاشتند او چنین منصبی را در چنان تاریخ عهده‌دار گردد نفرین فرستند.» من وظیفه ندارم معتقدات فرقه‌ای یا فرقه هایی از مسلمانان را تصویب یا تخطئه کنم، ولی آیا می توان گفت کوشش میلیونها زن و مرد و عمر هزارها عالم و نویسنده، و تألیف و تصنیف صدها

۱. مقصود از نهضت سیاسی چنانکه خواهم نوشت، قیام شیعیان آل محمد علیه حکومت نژادی است که پایان آن به‌سود خاندان عباسی عموی پیغمبر بود.

۲. مسائل کلامی شیعه در عصر ائمه علیهم‌السلام نیز مطرح بوده است. مقصود تدوین و تألیف کتابهای کلام پس از غیبت کبری است که دیگر مستقیم یا غیرمستقیم، دسترسی به‌امام ممکن نبود.

مجلد کتاب و ریخته شدن خون هزاران پیر و جوان تنها صرف به کرسی نشاندن چنین سخنی شده؟ مسلم است که نزاع هیچگاه بر سر این نبوده و نیست. هر چند، نسل امروز و چند نسل پیش از ما از آنچه پدرانشان به‌خاطر آن جنگیدند و در راه تحقق بخشدن آن کشته شدند بی‌خبر مانده یا لااقل خود را به بی‌خبری زده‌اند.

من به سهم خود، آن دسته از مردم را که از تشیع چنین تصویر تحریف شده‌ای در ذهن دارند، مقصر نمی‌دانم. چه این پندار چنانکه گفته شد، مولود عصر ما نیست؛ صدها سال است بازیگران سیاست کوشیده‌اند تا نهضت تشیع را از مسیر آن منحرف سازند؛ و بخصوص کوشش فراوانی به‌کار رفته است تا حقیقت این نهضت از مسلمانان غیر شیعی پوشیده بماند. درست است که حقیقت برای آنان که پابه‌پای تاریخ درست حرکت می‌کنند روشن است، اما شمارهٔ اینان در هر دوره اندك بوده و هست. در پنجاه سال اخیر تنی چند از دانشمندان مجاهد و عالیقدر شیعه با تألیف کتابها و ایراد سخنرانیها و تحمل رنج سفر به گوشه و کنار کشورهای اسلامی به‌سهم خود معدودی از علمای مصر، شمال افریقا و خاورمیانهٔ عربی را با آن حقیقت پنهان مانده آشنا ساختند، اما کمتر کوشش شده است که نشان دهند منشأ این نادرست اندیشی چه بوده است؟ آیا خدای نخواسته همهٔ آن علما و نویسندگان در داوری خود نسبت به تشیع به‌عمد در خطا افتاده و نسبتهای ناروا به پیروان این مذهب بسته‌اند؟

من وظیفهٔ خود دانسته و می‌دانم که با بضاعت اندك و در حد توانایی بکوشم تا غباری را که تاریخ در طول قرنها بر روی این چهره افشانده است به یك‌سو بزنم، و تا آنجا که می‌توانم آن حقیقت را آشکار سازم و بر عهدهٔ متفکران و نویسندگان گرویده بدین مذهب است که این چهره را هر چه روشن‌تر بشناسانند.

من معتقدم اگر گمشده‌ای که در فاصلهٔ قرن دوم تا آغاز قرن دهم هجری خون دهها هزار تن در راه به‌دست آوردن آن ریخته شد چنانکه شایسته است به‌دنیای اسلام شناسانده شود، پیروان دیگر مذاهب اسلام یا لااقل دانشمندان و متفکران آن مذهبها خواهند دانست که گمشدهٔ آنان و اینان یکی است. اما راستی اگر همهٔ مسلمانان چنین حقیقتی را دریابند، دشمن آنان چه خواهد کرد؟ بیکار خواهد نشست؟ هرگز! زیرا جمعیت مسلمانان، تفرقهٔ دشمنان مسلمانان و بلکه نابودی آنان خواهدبود.

من در این چند صفحه نمی‌خواهم در دهلیزهای پرپیچ و خم مسائل کلامی وارد شوم؛ در این باره به قدر کافی و شاید بیشتر از آنچه باید بحث کرده‌اند. می توان گفت

حقیقت لااقل برای دسته‌ای خاص روشن است. اما در بحثهای کلامی معمولاً هر طرفی می‌کوشد عقیدهٔ خود را با دلیل عقلی استوار جلوه دهد و آنجا که غرض پیروزی در جدل باشد حقیقت کمتر مجال ظهور خواهد یافت. در این بحث کوتاه می‌خواهم نهضت تشیع را از زاویه‌ای بررسی کنم که تاریخ هم با من همراه است. در پرتو روشنایی تاریخ شاید بتوانم آن چهرهٔ ناشناخته را آشنا سازم ـ هرچند بیشتر خوانندگان با آن آشنا هستند.

چنانکه می‌دانیم، در سال ۶۵ هجری، هنگامی که معاویهٔ دوم پس از چهل روز پادشاهی درگذشت،در سرزمینی که امروز به نام سوریه مشهور است و آن روز مرکز حکومت اسلامی بود، بر سر زمامداری مسلمانان بین دو تیره از عرب به نام بنی قیس و بنی کلب خلاف افتاد. تیرهٔ نخست طرفدار زمامداری پسر زبیر بود و تیرهٔ دوم می‌خواست خلافت همچنان در خاندان اموی باقی بماند. کلبیان از نژاد عرب قحطانی یعنی عربهای ساکن جنوب شبه جزیرهٔ عربستان‌اند و قیسیان از طائفه عَدنانی یعنی عربهای ساکن حجاز و نجد و تهامه هستند. سرانجام پس از جنگ خونینی که در «مَرج راهِط» نزدیک دمشق بین آنان در گرفت، قحطانیان بر عدنانیان پیروز شدند و مروان‌بن حکم به پادشاهی رسید. پس از او تیرهٔ مروانی مدت شصت و هفت سال زمامدار مسلمانان بود. از همچشمی و بلکه دشمنی قحطانی و عدنانی پیش از اسلام شاید بیشتر شما با اطلاع باشید. این دشمنی یا همچشمی که معمولاً از خصوصیات اقوام ابتدایی است، گاهگاهی به درگیریهای خونین منتهی می‌شود؛ چنانکه داستانهایی از جنگهای خونین قبیله‌های عرب جاهلی را در کتابها خوانده‌ایم.

با ظهور اسلام، تعصبهای ناشی از نژاد، پیوند، و ثروت و آنچه بدان وابسته است از میان رفت. روزی که محمد (ص) در حَجَّةُالوداع اعلام کرد: «مردم، هر خونی که در جاهلیت ریخته شده است همه را زیر پا می‌گذارم و از این پس هیچکس حق تعرض به‌مال و خون دیگری را ندارد تا روزی که خدای خود را ملاقات کند»، سند وحدت اسلامی یا فسخ امتیازات نژادی امضاء گردید. اما متأسفانه حوادث پس از مرگ پیغمبر شکافها و اختلافهایی میان مسلمانان پدید آورد. با اینهمه آن اختلافهای داخلی که از سال سی و پنجم پدید شد و تا سال ۶۵ ادامه یافت، تا این تاریخ یعنی به‌قدرت رسیدن سلسلهٔ مروانی، باز هم رنگ عقیدهٔ اسلامی داشت. درگیری مرج راهط خلافت اسلامی را زیر پوشش جنگ قبیله‌ای و پیروزی قحطانی بر عدنانی در آورد. شاعران قحطانی

نژاد از این نبرد چنان یاد می کنند که شاعران عرب جاهلی در یکصد سال پیش از اسلام، از درگیری تمیم و تغلب یا بکر و تمیم سخن می گفتند. آنچه در حماسه نامه های این دوره نمی بینیم اسلام است.

از این تاریخ به بعد، دیگر زمامداران مسلمانان به ظاهر هم توجه نکردند که به نام خلیفهٔ پیغمبر بر امت محمد (ص) مسلط گردیده‌اند. حکومت نژادی عربی، آن‌هم بر اساس ریاست عربهای جنوبی، بر پهنهٔ حوزهٔ اسلامی سایه افکند و شعر و ادبیات اسلامی رنگ قومی گرفت و قحطانیان برای خود مقامی والاتر از همه نژادهایی که به اسلام گرویده بودند ـ عرب یا جز عرب ـ برگزیدند، و دیگر نژادها را به دیدهٔ حقارت نگریستند. کار تحقیر دیگر نژادها به جایی رسید که در مثلهای رایج می خوانیم: «اَذَلُّ مِنْ قَیْسی بِحِمْص»[۳]

آنچه گذشته از زور حاکمان، کالای مزور این بازار مکاره را رایجتر می ساخت کوشش شاعران و مادحان دین به زر فروخته بود که متأسفانه در هر عصر و زمان یکی از عوامل مؤثر گمراهی توده‌های کم اطلاع بوده و هستند. من نمی خواهم وقت شما را با خواندن نمونه‌های بسیاری از شعرهای این دوره بگیرم و خاطرتان را مکدر کنم. گذشته از دیوانهای پراز دروغ شاعران، نمونه‌هایی از این تملقات را می توانید در مجلدهایی از اغانی ابوالفرج اصفهانی ملاحظه فرمایید. برای نشان دادن اندکی از بسیار، بدین دو بیت از یزیدبن مفرغ که در ستایش مروان بن حکم سروده است توجه فرمایید:

وَاَقَمْتُمْ سوقَ الثَناءِ وَلَمْ تَکُنْ   سُوقُ الثَّناءِ تُقَامُ فی الأَسْواق
فَکَأَنَّما جَعَلَ الاْلهُ اِلَیْکُم   قَبْضَ النُّفُوسِ وَقِسْمَةَ الأرزاق[۴]

واعشی ربیعه، مروان و پسرش را چنین می ستاید:

وَاِنَّ فُؤاداً بَیْنَ جَنْبَیَّ عالِمٌ   بما اَبْصَرَتْ عَیْنِی وَما سَمِعَتْ أُذْنی
وَ فَضَّلَنِی فِی الشِّعْرِ وَاللُّبِ اِنَّنِی   أقولُ عَلی عِلْمٍ وَاَعْرِفُ مَنْ اَعْنی
فَأَصْبَحْتُ اِذْ فَضَّلْتُ مَرْوانَ وَابْنَهُ   عَلیَ النَّاسِ قَدْ فَضَّلْتُ خَیْرَابٍ وَابْنٍ[۵]

۳. خوارتر از قیسی در شهر حمص (که ساکنان آن کلبی بودند).

۴. بازار ستایش را که از این پیش در بازارها جایی نداشت برپا داشتید! گویا خدا گرفتن جانها و پخش کردن روزیها را به‌شما سپرده است.

۵. دلی که در سینهٔ من است، آنچه را دیده‌ام دیده و گوشم شنیده، می‌داند. آنچه در شعر خرد مرا برتری ←

در این شعرها و مانند آن که در دیوان ابوالعباس اعمی، ابو صخر هُذَلی، امیة بن ابی عائذ، حکم بن عبدل، موسی شهوات و جز آنان می بینیم ـ و بنی جمح از اینان از موالی یعنی هم‌میهنان عرب مآب ما هستند ـ آنچه دیده نمی‌شود حقیقتی است که پیغمبر اسلام برای اعلام و نشر و تثبیت آن برخاست ـ عدالت و مساوات اسلامی و آنچه می بینیم همان است که قرآن در آیه‌های فراوان آن را نکوهش می کند ـ تعصب نژاد و تفضیل عرب بر غیر عرب و برتری تیره‌ای بر تیرهٔ دیگر.

کار گستاخی این خاندان بر حریم دین به‌برتری نژاد محدود نگردید، بلکه اندك اندك، به‌مرز اصول عقاید و مقدسات دین نیز تجاوز کردند تا آنجا که در پنجاه سال دوم قرن اول هجرت، حاکمان شهرهای مسلمان نشین بر منبرها زبان به‌نکوهش مشرع اسلام گشودند. حجاج بن یوسف چون دید مردم قبر رسول خدا را طواف می کنند، گفت: چه بی خرد مردمی که بر گرد چوبهای پوسیده و خشت انباشته می گردند.[6] چرا نمی‌روند قصر امیرالمؤمنین عبدالملك را طواف کنند؟ آیا نمی‌دانند خلیفهٔ شخص بهتر از فرستادهٔ اوست.[7] عبدالملك مروان پس از آنکه عبدالله‌بن زبیر را کشت، در سال ۷۵ هجری به‌حج رفت. چون به‌مدینه آمد، در مجمع انصار اهل بیت پیغمبر گفت: «من مانند خلیفهٔ مستضعف (عثمان) و یا خلیفه سازشکار (معاویه) و یا خلیفه سست رای (یزید) نیستم. من این امت را با شمشیر درمان می کنم... به‌خدا از این پس کسی مرا به‌پرهیزگاری نمی‌خواند جز آنکه گردن او را خواهم زد.» عبدالملك نخستین کسی است در اسلام که نهی از معروف کرد.[8]

خالدبن عبدالله قسری که از جانب هشام‌بن عبدالملك حاکم خراسان و عراق بود و سال ۱۱۶ هجری از این منصب برکنار گردید، روزی برای خواندن خطبه برپا ایستاد، چون قرآن را در خاطر نداشت آیه‌ای را به‌خطا خواند و در ماند. مردی از بنی تغلب از دوستان او برخاست و گفت: ای امیر کار را بر خود آسان بگیر. هیچ مرد عاقلی را

←

بخشیده این است که دانسته سخن می گویم. آن را که می خواهم می‌شناسم. حال که مروان و پسر او را بر مردم برتری می نهم، بهترین پدر و پسر را برتری داده‌ام(تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۱، ص ۳۰۲).

۶. عقدالفرید، ج ۵، ۲۸۴

۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۴۵ و نیز مبرد، کامل، ص ۲۲۲؛ ابن ابی الحدید، ج ۱۵، ص ۲۴۲

۸. ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۹۱

ندیدم که قرآن را از بر بخواند. از بر کردن قرآن کار احمقان است. خالد گفت: راست گفتی.[9] ولیدبن یزید که خود را خلیفهٔ مسلمانان می‌خواند، در بزم شراب مستانه قرآن را گشود و چون این آیه را بر بالای صفحه دید: «وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ»[10] قرآن را هدف تیر ساخت و گفت: روز رستاخیز که پروردگار خود را دیدی، بگو ولید مرا پاره پاره کرد.[11]

اگر بخواهم اسناد گستاخی بنی مروان و حکومتهای دست نشاندهٔ آنان را بر قرآن و سنت و اصول مسلمانی بر شمارم، مجلدی بزرگ خواهد شد. آنچه بیشتر مایهٔ تاسف است اینکه در همان روزگار گروهی عالمان شکم‌خواره و دنیاباره به‌خاطر جلوگیری از هیجان و طغیان مردم با تأویلهای نادرست آیات و مغالطه‌کاریها و سفسطه در حدیث به‌درست نمایانیدن یا بی‌مکافات ماندن این کارهای خلاف شرع برخاستند و به‌مردم گفتند ما را با این بزرگان کاری نیست؛ خود می‌دانند و خدای خود، چه قرآن می گوید: «وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللّهِ اِمَّا يُعَذِّبُهمْ وَ اِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِم.»[12] در قلمرو چنین حکومت آنانکه بیش از همهٔ مسلمانان سنگینی بار ستم را تحمل می کردند، نومسلمانان غیر عرب و مخصوصا ساکنان منطقهٔ شرق اسلامی بودند.

در چنان دنیای تاریك تنها چراغ روشن که این نو مسلمانان می توانستند در پرتو آن عدالت خواهی اسلام را ببینند خاندان رسالت بود. بیش از نیم قرن از حکومت عدل علی نمی گذشت. نمونه‌های عدالتخواهی علی، چه در روزگار خلافت و چه پیش از خلافت، مانند داستان قتل هرمزان، به‌داوری رفتن او و خصم یهودی وی در محضر خلیفه و دهها نمونهٔ دیگر زبانزد مسلمانان ایران بود. بیش از نیمی از نسل آن روز واقعهٔ قیام حسین‌بن علی و مقاومت او را برابر ظلم به‌چشم دیده یا از دیده‌ها به‌گوش خود شنیده بودند. نهضت و کشته شدن زید در راه عدالتخواهی، تازه‌ترین فداکاری آل محمد را همه به‌خاطر داشتند. و برای همهٔ محرومان مسلم شده بود که اگر بخواهند حقوق خود را آنچنانکه اسلام گفته است به‌دست آورند، باید با آل محمد(ص) باشند نه با آل ابوسفیان. از این تاریخ، نهضت سیاسی شیعیان آل محمد آغاز شد.

در اینجا باید یك نکتهٔ دیگر را تذکر داد، و آن اینکه از قیام نافرجام مختار به‌بعد،

۹. تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ۷۹ و ۸۰

۱۰. ابراهیم: ۱۵

۱۱. مسعودی، مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۱۳۴

۱۲. توبه: ۱۰۶

همهٔ حرکت محرومان ضد ستمگران به نام طرفداری از آل رسول آغاز شد؛ بدین معنی که مخالفان حکومتهای وقت با هواداران خاندان رسالت از امامیه، کیسانیه، زیدیه و راوندیه و دیگر فرقه‌ها برای تحقق یک نیت با یکدیگر همکاری می‌کردند؛ برانداختن حکومت نژاد و تأسیس حکومت بر اساس عدالت قرآن که در آن عرب و جز عرب مساوی هستند. آن روزها مهمترین کانون این طغیان خراسان بود. مردم این سرزمین زیر پرچم تشیع گرد آمده بودند و می‌خواستند حکومت از آل ابوسفیان به آل علی باز گردد. روزی که محمدبن علی بن عبدالله بن عباس داعیان خود را به خراسان فرستاد، به آنها سپرد که از شخص خاصی نام نبرند بلکه مردم را به «الرضا من آل محمد» بخوانند. سرانجام، چنانکه شنیده‌اید، نتیجهٔ این نهضت آن شد که آل عباس بر خلافت غلبه یافت و بنی‌الحسن و بنی‌الحسین محروم ماندند. اما سیرتی که خلفای عباسی از آغاز کار یا اندکی پس از استقرار حکومت خود پیش گرفتند آن نبود که توده‌های محروم می‌خواستند؛ آنچه به‌دنبال این نهضت تحقق یافت حکومت نژادی دیگری بود که در آن تیرهٔ عباسی جای تیرهٔ اموی را اشغال کرد؛ با این تفاوت که در این حکومت عنصر ایرانی در قوهٔ اجرایی داخل گردید. نگاهی به‌قصیده‌های مدحی شاعران دورهٔ رشید و خواندن تاریخ هارون و معتصم و مقتدر و معتضد مسلم می‌دارد که گوینده بیت:

فَلَیْتَ جَورَ بَنِی مَرْوان عادَ لَنا   وَلَیْتَ عَدْلَ بَنِی الْعَبَّاسِ فِی النّار [13]

سخن به‌انصاف گفته است.

پس از این دوره بود که متفکران شیعی دانستند، نخست باید اندیشه‌شناسی تشیع را به‌مردم آموخت، سپس آنان را به‌عدالتخواهی و مساوات اسلامی برانگیخت. از قرن دوم هجری به‌بعد، متکلمان شیعی و شاگردان امام باقر(ع) و امام صادق(ع) کوشیدند اصول معتقدات تشیع را بر پایهٔ منطق عقلی و علم کلام تثبیت کنند. از این تاریخ تا سال ۴۴۷ هجری یعنی سال ورود طغرل سلجوقی به‌بغداد و برانداختن آخرین پادشاه شیعی آل بویه، الملك الرحیم، دانشمندان شیعی با استناد به‌ظاهر قرآن کریم و استفاده از اخبار اهل‌البیت، مترقی‌ترین مکتب اندیشهٔ بررسی دینی را که می‌توان گفت تا آن روز در دنیای اسلام بی‌سابقه بود، تأسیس کردند و اصول فلسفی و اعتقادی این مذهب را

۱۳. ای کاش ستمکاری مروانیان برای ما باز می‌گشت و ای کاش دادگری عباسیان نابود می‌شد (در آتش بود) (الاغانی: ج ۱۷، ص ۳۳۳).

چنان پی‌ریزی نمودند که نه تنها در طول تاریخ زنده بماند بلکه پیوسته پیشروی خود را حفظ کند و چاره‌یاب و پاسخگوی مشکلات اجتماعی باشد؛ بدین معنی که از یک سو «اصل عدالت» را در زمرهٔ اصول اعتقادی در آوردند و از سوی دیگر عقل را جزء مدارك استنباط احکام کلی فرعی شناساندند، و به تعبیر دیگر در زمینهٔ اعتقاد و عمل هر دو، حکومت عقل را به‌رسمیت شناختند.

معنی عدالت در مذهب شیعه این است که پروردگار بندگان خود را عبث و بی‌سبب کیفر نمی‌دهد یا پاداش نمی‌بخشد بلکه ثواب یا عقاب آنان برابر اطاعت یا نافرمانی ایشان است. اطاعت امتثال امر و نافرمانی ارتکاب منهی عنه است، و امر یا نهی پروردگار به‌خاطر مصلحت یا مفسدهٔ چیزی بدان تعلق می‌گیرد و مسفده یا مصلحت در «مُکَلَّفٌ به» را عقل تشخیص می‌دهد؛ و با تأسیس چنین اصل عقلی، آن دسته از وابستگان به‌دستگاه قدرت را که می‌کوشیدند کارهای ناشایست فرمانداران را با تأویل ظاهر آیات قرآنی، مردم‌پسند کنند و به آنان وانمایند که اینان مرتکب گناهی که مستوجب عقوبت باشد نشده‌اند، موهون ساختند و مسلم داشتند که اگر کسی برخلاف شرع قدمی بردارد گناهکار و سزاوار کیفر است، زمامدار باشد یا رعیت.

اما گنجاندن عقل در ادلهٔ اجتهاد این اثر را داشت که بگویند آنچه را عقل اجتماعی برای بهبود و پیشرفت اجتماع مسلمان بپسندد، در صورتی که با ظاهر آیات و سنت پیغمبر مخالفت صریح نداشته باشد لازم‌الاجراست. بنابراین، برخلاف مکتب جهمیه و اشعریه که هرگونه قدرت را از مکلف سلب می‌کرد و نیز ضمانت اجرایی برای اطاعت یا نافرمانی بنده قائل نبود و برخلاف مرجئه که بازخواست از کارهای زشت را به‌خدا واگذار می‌کردند و مرتکب آن را مستحق ملامت نمی‌شمردند، کلام شیعی چه در اصول و چه در فروع حکومت عقلی را به‌رسمیت شناخت، و اجتماع اسلامی را بر رفتار حاکمان و صاحبان قدرت نظارت داد. اکنون که این مقدمات طرح گردید، ممکن است با دو پرسش روبرو شویم:

یکی اینکه آیا جهان اسلام غیرشیعی با این چهرهٔ تشیع آشناست یا نه؟ اگر آشناست، چرا گاه بیگاه در پاره‌ای از کتابها و نشریه‌های آنان دربارهٔ تشیع داوری نادرست می‌شود؟ تا آنجا که کسانی این مذهب را مخلوطی از یهودیگری، زرتشتیگری و باطنیگری می‌پندارند. و اگر آگاه نیست، سبب آن چیست؟

پرسش دوم اینکه تشیع که در آغاز از یک سو نهضتی بر ضد بیدادگران بود و از

سوی دیگر اندیشه‌شناسیِ این چنین پیشرفته داشت، چرا در قرنهای اخیر، تغییر جهت داد و سیر تکاملی آن متوقف شد و نهضت سعی که همچون سلاحی برنده برای مبارزه با ستمکاران به‌کار می‌افتاد، در طول قرنها از تاریخ، پناهگاهی برای حکومتهای ستمکار گردید؟

برای پاسخ به‌این دو پرسش، با حقیقت تلخی روبرو خواهیم شد ـ اما حقیقت را آنچنانکه هست باید گفت و نباید نهفت. از دیرباز، آنچه به‌نام تشیع در ذهن بعضی از مسلمانان غیر شیعی و حتی بعضی از شیعیان جا گرفته است با چهره‌ای که از تشیع در عصر ائمه و بعد از غیبت کبری تا نیمهٔ اول قرن پنجم ترسیم کردیم، کاملا مغایرت دارد.

اما دربارهٔ تصوری که جهان غیر تشیّع، خاصه مسلمانان شمال افریقا و خاورمیانهٔ عربی از این مذهب دارند، به‌طور خلاصه، باید گفت، سبب آن این است که مردم عادت دارند اساس قضاوت خود را دربارهٔ چیزی بر نمونه‌های خارجی و ملموس بنیاد نهند. در گذشته، مراجعه به‌کتابهای کلامی و اندیشه‌شناسی برای عموم آسان نبوده است ـ امروز هم کم و بیش اوضاع به‌همین منوال است ـ و متأسفانه حکومتی که در قرنهای نخستین اسلام در مصر و قارهٔ افریقا به‌نام تشیع تاسیس گردید و رونق یافت، نه از لحاظ روش فکری با آنچه در کلام شیعی می‌بینیم مطابقت داشت و نه از جهت عمل ـ که بیشتر مردم بدان توجه دارند ـ آن بود که نهضت محروممان می‌خواست. حکومتهای این خاندان نمونهٔ کوچکی بود از دربار بغداد با همهٔ اسراف و تبذیر و حیف و میلها و بیعدالتیها که از آن می‌دانیم. خوشبختانه یا متأسفانه، برای نشان دادن هر دو رویهٔ کار، اسناد قدیمی به‌زبان فارسی در دست داریم. در اینجا نگاهی به‌قسمتی از سفرنامهٔ ناصرخسرو قبادیانی که یکی از داعیان این حکومت است، می‌افکنیم. او در سال ۴۴۰ هجری، جلال و جبروت فاطمی را به‌چشم دیده و ذیل عنوان «صفت خوان سلطان» آن را با شگفتی و اعجاب چنین وصف می‌کند:

«با یکی از دبیران سلطان که مرا با او صحبتی اتفاق افتاده بود و دوستی پدید آمده، گفتم: من بارگاه ملوك و سلاطین عجم دیده‌ام؛ چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود. ایشان پادشاهان بزرگ بودند با نعمت و تجمل بسیار. اکنون می‌خواهم که مجلس امیرالمؤمنین را هم ببینم. او با پرده‌دار که صاحب‌الستر گویند، بگفت. سلخ رمضان سنهٔ اربعین و اربعمائه که مجلس آراسته بودند تا دیگر روز که عید بود و سلطان از نماز به‌آنجا آید و به‌خوان بنشیند، مرا آنجا برد. چون از در سرای به‌درون شدم،

عمارتها و صفه‌ها و ایوانها دیدم که اگر وصف آن کنم به‌تطویل انجامد. دوازده قصر درهم ساخته، همه مربعات که در هر یك که می‌رفتی از دیگری نیکوتر بود و هر یك به‌مقدار صد ارش و یکی ازین جمله چیزی بود شصت اندر شصت و تختی به‌تمامت عرض خانه نهاده به‌علو چهار گز. از سه جهت آن تخت همه از زر بود. شکارگاه و میدان و غیره بر آن تصویر کرده... و هر فرش و طرح که درین حرم بود همه آن بود که دیبای رومی و بوقلمون به‌اندازهٔ هر موضعی بافته بودند و دارافزینی مشبك از زر بر کناره‌های آن نهاده که صفت آن نتوان کرد... و آن تخت خود چنان بود که اگر این کتاب سر به‌سر صفت آن باشد مستوفی و کافی نباشد.»[۱۴]

این چند سطر که نوشته شد، اندکی از بسیار است و نشان می‌دهد دستگاهی که مدعی جانشین علی و حسین و زید و باقر و صادق علیهم‌السلام بود، می کوشید تا در اسراف و تبذیر و ضبط مال مسلمانان و صرف آن در آرایش و تجملهای بیهوده قدم بر جای قدم امپراتوری روم و پادشاهان ساسانی ایران بگذارد.

اما در جهت اندیشه‌شناسی دینی، چنانکه می‌دانیم و چنانکه کتابهای شیعهٔ اسماعیلی نشان می‌دهد ـ و می توانید لااقل به‌رسالهٔ وجه دین ناصر خسرو مراجعه کنید ـ اعتقاد این فرقه از شیعه این است که «آنچه در شریعت می بینیم از ظاهر قرآن و سنت همه مانند تن است نسبت به‌انسان، و تأویل روح شریعت است. اعمال تکلیفی ظاهری که مانند جسد دین است، مخصوص عوام است، و تأویل از آنِ خواص و دانستن تأویل هم جز از راه بیان امام مقدور نیست.» و ما می‌دانیم آنجا که پای تأویل به‌میان آمد، آن هم تأویلی که در انحصار امیری مقتدر و خودکامه درآید، کار به‌کجا منتهی خواهد شد. نمونه‌ای که جهان عرب برای نخستین بار از تشیع فکری و عملی پیش چشم دید این حکومت بود.

در اینجا باید گفت فاطمیان مصر با همه بیعدالتی در جهت فکر و عقل، چه در دوران اقتدار و چه بعد از انقراض حکومت، استحقاق آنهمه نسبتهای زشت را که عباسیان و کارکنان آنان به‌آنها دادند ندارند. اما طرفداران خلافت بغداد کوشیدند تا سخیف‌ترین عقاید فرقه‌های اسلامی را به‌نام تشیع به‌فاطمیان ببندند، و آنچه در کتابهای ابن تیمیه و ابن‌حزم می‌بینیم، و نمونه‌ای از آن را در این مقاله خواهم آورد،

۱۴. سفرنامه، مصحح دکتر دبیر سیاقی، چاپ انجمن آثار ملی، ۷۹ـ۹۸

محصول این تبلیغات دروغ است. همینکه صلاح الدین ایوبی این خاندان را برانداخت و بار دیگر سلطهٔ بغداد را بر مصر و افریقا ثبت کرد، علمای طرفدار خلیفه کوشیدند تا چهرهٔ تشیع فاطمی را هر چه زشت‌تر ترسیم کنند و هرچه از عقیده‌ها و مذهبها و دینهای دیگر، چون قرمطی، مزدکی، مانوی و احیانا رسمهای یهودی و مسیحی، پیش چشم داشتند به نام فاطمیان خصوصا و شیعه عموما نوشتند و گفتند و از جعل سند و تزویر در حدیث هم دریغ نکردند.

در دوره‌های بعد، این اسناد مُزوَّر مایه‌ای برای تألیف کتابهای دانشمندان سنی فراهم آورد. در اینجا تنها به چند داوری به‌خطا که در کتابهای ابن تیمیه و ابن حزم راه یافته است اکتفا می کنم. ابن حزم معاصر خلفای فاطمی مصر به‌سال ۴۵۶ هجری مرده و ابن تیمیه در ۷۲۸ هجری درگذشته است. ابن حزم می نویسد:

«از امامیه کسانی هستند که نکاح نُه زن را روا می‌دارند و کسانی هستند که می گویند خوردن کلم حرام است، چون از خون حسین روییده شده و پیش از حادثهٔ کربلا کلم وجود نداشته است.»[۱۵] و ابن تیمیه می نویسد: «اصول دین نزد امامیه چهار است: توحید، عدل، نبوت و امامت». و نیز می نویسد: از حماقتهای آنان این است که لفظ ده را ناخوش می‌دارند و این به‌خاطر بغضی است که با عشرهٔ مبشره دارند.»[۱۶]

ابن حزم می نویسد: «علی از ثروتمندان بزرگ صحابه به‌شمار می آمد.»[۱۷] در صورتی که ابن سعد مؤلف طبقات که دویست و شش سال پیش از او می‌زیسته مقدار دارایی علی را به‌هنگام شهادت، هفتصد درهم نوشته‌است.[۱۸]

مقام شیخ الاسلام ابن تیمیه و امام ابن حزم والاتر از آن است که به‌عمد چنین افتراها به‌شیعه ببندند یا نادانسته دربارهٔ آنان قضاوت کنند؛ ولی در دورهٔ قدرت بغداد چه در عصر فاطمیان و چه بعد از آنان، بازار تهمت و جعل و دروغ‌بافی به‌حدی رونق یافت که مردمان دانشمند هم باور نمی کردند که اینهمه نسبتها بی مأخذ باشد؛ درست نظیر آنچه پس از جنگهای صلیبی در حوزه‌های مسیحی اروپا نسبت به‌مسلمانان شایع گردید.

از آن تاریخ، این پندارهای غلط دربارهٔ شیعه در ذهن مردم مصر و افریقا جای

۱۵. الفصل، ج ۴ ص ۱۸۱، چاپ افست مکتب
۱۶. منهاج السنه، ج ۲، ص ۱۴۸ به‌بعد
۱۷. الفصل، ج ۴، ص ۱۴۱
۱۸. الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۶

گرفت و چنین پنداشتند که تشیع مخلوطی از کیشهای یهودی، مسیحی، زرتشتی و باطنی است؛ چنانکه دانشمندی متتبع چون احمد امین چنان عبارتی را در کتاب خود، فجرالاسلام، گنجاند.[19]

به‌خاطر دارم، نه سال پیش که برای نخستین بار به‌مصر رفتم، مخبر مجلهٔ المصور، هنگام مصاحبه پرسید: «شما شیعه هستید؟» گفتم: «آری.» پرسید: «راست است که شما معتقدید جبرئیل می‌خواست به‌علی نازل شود ولی دچار اشتباه شد و به‌نزد محمد رفت؟» تعجب کردم. گفتم: «این پرسش از مرد تحصیلکرده‌ای مثل تو عجیب است. من نمی‌گویم که فرقه‌ای با چنین اعتقاد میان به‌ظاهر مسلمانان نبوده است، اما اگر واقعاً در میان فرقه‌های امروز هم فرقه‌ای این اعتقاد را داشته باشد ـ و گمان نمی‌کنم چنین فرقه‌ای موجود باشد[20] ـ آنان در شمار غلات به‌حساب می‌آیند و مذهب غالیان از نظر شیعه مردود است. هر کسی به‌نام مسلمانی علی یا جز علی را از محمد(ص) برتر بداند، مسلمان نیست.» با این توضیح که کوشش کردم هر چه کوتاهتر باشد، تصویری از تشیع در منطقهٔ غربی حوزهٔ اسلامی ترسیم گردید، اما در قسمت شرقی هم متأسفانه وضع بهتر از قسمت غربی نبوده است. در این منطقه قرنها طول کشید تا تشیع توانست قدرتی وسیع‌الاطراف[21] به‌خود ببیند. اگر حکومت آل بویه در ری و نفوذ امیران این خاندان را که گاه تا بغداد ادامه می‌یافت، از آن رو که به‌هر حال زیر سلطهٔ عباسیان بود، به‌حساب نیاوریم و اگر وزارت تاج‌الملك ابوالغنائم را به‌سال ۴۸۵ هجری که نخستین وزیر شیعی حکومت سلجوقیان مطیع بغداد است، نادیده بگیریم، می‌توان گفت این قدرت در سال ۹۰۶ با جلوس شاه اسماعیل صفوی تثبیت گردید. متأسفانه، صفویان به‌همان اندازه که نفوذ سیاسی تشیع را گستردند، و حتی می‌توان گفت استقلال سیاسی ایران را در پناه ولایت آل رسول تثبیت کردند، در زمینهٔ فکری و عملی کوتاهی

۱۹. حقیقت این است که شیعه گری پنگاه کسانی است که می‌خواهند اسلام را ویران کنند. یهودیان، ترسایان و زرتشتیان تعلیمات دینی خود را به‌نام شیعه گری در اسلام داخل کردند.

۲۰. فرقه‌ای از غالیان دوستداران علی(ع) به نام غرابیه دارای چنین عقیده‌ای بودند. به نظر می‌رسد مؤسس این فرقه مردی یهودی بوده است زیرا غرابیه و یهود با جبرئیل دشمن‌اند.

۲۱. مقصود ما از قدرت وسیع‌الاطراف، حکومت مقتدر گسترده است. بدین طریق، حکومتهای شیعی محلی چون زیدیه در طبرستان، آل‌عمران در شمال سوریه و سربداران خراسان را به‌حساب نیاوردیم.

ورزیدند. در این عصر نه نمونه‌هایی از اندیشه‌سیاسی قوی و درخشان قرن سوم و چهارم دیده می‌شود و نه تقوا و پارسایی قرن پنجم و ششم را می‌بینیم.

می‌دانیم که شاه اسماعیل با پشتیبانی گروهی از ترکان که اصل آنان از سوریه و آسیای صغیر بود، به‌قدرت رسید. اگر بخواهیم بدانیم تشیعی که این قبیله‌ها بدان معتقد بودند چیست، باید سفری به ترکیه بکنیم و با علویان آن مملکت آشنا شویم. اگر لطف خدا و برکت اهل بیت شامل شیعیان سرزمین ما نمی‌شد و عالمان پارسایی چون شیخ علی کرکی و پسرش شیخ عبدالعال و شیخ علی منشار و دهها تن عالم دیگر نمی‌بودند و فقه شیعه را از عبادات و معاملات که به‌وسیلهٔ صدوق و کلینی و شیخ طوسی پی ریزی شد و پس از فترت مغول رو به‌اندراس می‌رفت از نو زنده نمی‌کردند، و به‌طبقه‌های بعد از خود چون وحید بهبهانی، شیخ جعفر کاشف الغطا و شیخ محمد حسن صاحب جواهر نمی‌سپردند، بدون تردید، شعائر شیعی در کارهایی خلاصه می‌شد که نمونهٔ آن را در روز دهم محرم هر سال در استانبول، قبرستان ایرانیان (درهٔ سیداحمد) می‌توان دید. درگیریهای خونینی که بین دو خاندان صفوی ایران و عثمانی ترکیه رخ داد و تذکار خاطرهٔ آن هر مسلمان غیرتمند را متأثر می‌سازد، موجب گردید که مذهب شیعه در دیدهٔ مسلمانان منطقهٔ شرقی غیرایرانی عقیده‌ای معرفی شود که از فروع تنها به‌یك باب پایبند است، و آن باب هم تبری است.

در اینجا مناسب است از شعائر مذهبی نیز سخنی به‌میان آوریم. شعائر مذهبی عامل بزرگ مؤثری در بیداری و تحرك تودهٔ مردم بود. اما از این تاریخ به‌بعد، به‌صورت نمایشی بیروح و گاهگاه مخالف با روح شریعت درآمد. از جملهٔ این شعائر، حماسه‌سرایی و نوحه‌خوانی و تعزیه‌داری به‌یاد شهیدان کربلاست. حادثهٔ دلخراش کربلا در تاریخ تشیع و بلکه اسلام تحولی بزرگ به‌وجود آورد. آثار این تحول را پس از گذشت سیزده قرن در کشورهای شیعی و اسلامی به‌چشم می‌بینیم. در آن حادثه تمام نیروی طرفدار ستمدیدگان و محرومان برابر تمام نیروی ستمکاری و عدالت کشی قرار گرفت. از آن روز که ادبیات شیعی حماسهٔ این روز تاریخی را در قالب شعر ریخت، شاعران اهل بیت کوشش کردند مردم را به‌اهمیت این حقیقت آشنا کنند؛ حقیقتی که پیشوای وقت مذهب جان خود و عزیزترین کسان خود را در راه تحقق آن فدا کرد. آن روز که مدّاح آل رسول در محضر امام هشتم خاطرهٔ این صحنهٔ دلخراش را در قالب شعر تذکار کرد، در ضمن بیتهای مهیج خود، چنین گفت:

أَئِمَّةُ عَدْلٍ يُقْتَدى بِفِعالِهِمْ وَ تُؤمَنُ مِنْهُم زَلَّةُ الْعَثَراتِ
اَرىٰ فَيْئَهُمْ فی غَيْرِهِم مُتَقَسَّماً وَ اَيْدِيَهُمْ مَنْ فَيْئِهِم صَفِراتٍ
دِيارُ رَسُولِ اللهِ اَصْبَحْنَ بَلْقَعاً وَآلِ زِيادٍ يَسْكُنِ الْحُجُراتِ

«بیت‌المال مسلمانان که باید به‌دست امام عادل بر مستمندان و محتاجان قسمت شود، صرفِ کاخهای مجلل و بذل و بخشش به کنیزکان خواننده و بربط نوازان می گردد.» و در پایان این قصیده امید را در دلهای مظلومان می‌افزود؛ امیدی که ادامهٔ زندگانی با آن شیرین است؛ امیدی که اگر نباشد حیات و هرچه در آن است تاریک و بی‌معنی جلوه می کند:

خُرُوجُ إِمامٍ لامُحالَةَ واقِعٌ يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللهِ وَالْبَرَكاتِ
يُمَيِّزُ فينا كُلَّ حَقٍّ وَ باطِلٍ وَ يَجزِی عَلَى النَّعْماءِ وَالنِّقِماتِ

دنیای انسان همیشه مقهور چنین بیعدالتی و ستم نخواهد ماند. بدون تردید، روزی امام آشکار خواهد شد؛ امامی که به‌نام خدا برخیزد و رحمت خدا را بر مردمان بگستراند؛ امامی که حق را از باطل آشکار کند؛ امامی که کردار نیک و اعمال زشت مردم را بی پاداش و کیفر نگذارد.

این شعرها و مانند آن که بوی خون می‌دهد و ستمدیدگان را به کین ستمکاران برمی‌انگیزد و به‌مردمان می آموزد که دنیا برای خیر و تقوا و عدالت آفریده شده است نه زشتی و ناپارسایی و ستم، رفته رفته، جای خود را به‌اشعاری از این قبیل داد:

هرگاه آب سرد بنوشید شیعیان
یاد آورید از لب خشکم به هر دیار

□

اگر به قیمت جانست آب در این دشت
به‌التماس من تشنه می‌دهم جان را

□

صبر کن تا حجلهٔ عیش ترا بندم به‌هم
حال کاندر این زمین داری به‌قتل خود شتاب

و احیاناً اگر خواستند نوآفرینی کنند چنین سرودند:

باز دیوانه شدم زنجیر کو — من حسین اللهیم تکفیر کو
از میان رفت آن دونی و آن تونی — شد یکی مقصود و بیرون شد دونی

تردیدی نیست که سرایندهٔ‌های این منظومه‌ها احساس پاك خود را که ناشی از طبیعت ساده و قلب صافی یا غلیان محبت آنان بوده است، در قالب این بیتها ریخته و به‌قدر درك خود نسبت به‌اهل بیت ارادت نشان داده‌اند؛ اما اگر متتبع دقیق ادبیات بعد از سال ۹۰۶ تا پایان دورهٔ قاجاریه را بررسی کند، کمتر به‌مضمونهایی از نوع «هاشمیات»، کمیت، «غدیریهٔ» حمیری و «تائیه» دعبل دست خواهد یافت، و همین تحول نشان می‌دهد که سلطهٔ زمامداران و پادشاه و دربارها بر جامعهٔ شیعی چگونه در طول سیصد سال مسیر فکری مردم را تغییر داده است.

سال ۳۵۲ که معزالدولهٔ دیلمی زنان شیعه را گفت تا رویهای خویش را سیاه کنند و با گریبان چاك در بازار بغداد بیایند و فقهای اهل سنت آن سال را «سنة‌البدعه» نامیدند، می‌خواست بدین وسیله، از قدرت و تطاول حکومت آل عباس بکاهد و عواطف مردم را به‌سود مستضعفانی که نسبت به آل رسول محبت می‌ورزیدند برانگیزد. اما آنچه در عصر نزدیك به‌دورهٔ ما به‌عنوان شعائر در تکیهٔ دولتها برپا می‌شد، بیشتر نمایشهایی بود که ترتیب دهندگان آن می‌کوشیدند استعداد و سلیقهٔ خود و تجمل کارفرمایان خود را در مقابل مردان دیگر نشان دهند و آنچه در دربارها به نام عزاداری به‌راه می‌افتاد مجلسهایی بود که به‌منظور سرگرمی و تفریح مردمان وقت گذران تأسیس می‌گشت. اگر کسی بخواهد بداند چه مراسمی در این مجلسها به‌نام زنده ساختن خاطرهٔ جانبازی شهیدان برپا می‌شد، کافی است که به‌یادداشتهای اعتمادالسلطنه یا گزارش نامه‌های دورهٔ قاجار مراجعه کند. من در اینجا فقط یك نمونه را می‌نویسم. بقیه را بدان قیاس کنید:

جملهٔ «زینب زیادی» را شاید همهٔ شما شنیده باشید. مرحوم عبدالله مستوفی می‌نویسد:

«در زمان ناصرالدین شاه، زنی با چادر نماز که فراشها به‌واسطهٔ نداشتن چاقچور نگذاشتند وارد تکیه دولت شود، برای اینکه دست خالی برنگشته لامحاله بازیکنها را تماشا کرده باشد، کمی دورتر می‌ایستد. همینکه موقع سواری رفتن شبیه خوانها به‌تکیه می‌رسد، هر یك سوار شتری می‌شوند. زن چادرنمازی هم بر یکی از شترها سوار می‌شود. ساربانها به تصور اینکه این هم یکی از شبیه‌خوانها است، مخالفتی به‌عمل

نمی آورند. ام‌کلثوم... و هر یك در نوبت خود به‌انجام وظیفه پرداختند. چادرنمازی هم دو شعر عامیانه سرهم کرده موقعی که شتر او محاذی غرفهٔ شاه می‌رسد، شروع به‌خواندن می‌کند:

مــن زیـنــب زیــادی‌ام	عــروس مــلا هــادیــم
اومــده‌ام پــول بــســونــم	چــادر و چــاقــچــور بــســونــم

قهقهٔ خنده بلند می‌شود و پادشاه هم امر می‌کند پول و چادر و چاقچور به‌زنك دادند.[۲۲]

حالا پس از گذشت پنج قرن، بار دیگر ملت ما بر سر یکی از پیچهای مهم تاریخ خود رسیده است.

درست است که ایران از آغاز قرن دوم هجری تا امروز قیامها و نهضتهای فراوانی به‌خود دیده است، اما همهٔ آن قیامها، جز سه نهضت، رنگ سیاسی داشته است؛ تنها قیام ابومسلم خراسانی و کوشش ضد خشونتهای نظام‌الملك طوسی و قیام شاه اسماعیل است که به‌نام مذهب آغاز شد.

قیام اخیر ملت ایران تنها جنبهٔ مذهبی و محلی ندارد؛ قیامی است به‌نام اسلام و برای نجات مسلمانان. در این پیچ از تاریخ است که نهضت ملت ایران می‌خواهد سرنوشت ملتهای محروم مسلمان را تعیین کند، نه آیندهٔ تشیع را به‌تنهایی. این بار دیگر شعار مردم ایران خشونت، نفرین، بیزاری، تهمت، افترا و بداندیشی نیست؛ حق‌طلبی، عدالت‌خواهی و انسان‌سازی است. اگر این مقصود هنوز تحقق نیافته، باید کوشید تا جامهٔ عمل بپوشد. اگر در نخستین نهضت مردم ایران، چشم نومسلمان ایرانی به‌قیام هواخواهان آل علی دوخته شده بود، امروز مسلمانان دنیا از کرانهٔ اقیانوس اطلس تا ساحل دریای مازندران و از اقیانوس هند تا صحرای افریقا دیده به‌این نهضت دوخته‌اند، بلکه دنیای متمدن و غیرمتمدن می‌خواهد ببیند مردم ما رسالت خود را چگونه پایان می‌دهد. نهضت امروز ایران نهضتی نیست که بخواهد فکر و عاطفه و احساس مردم ایران را به‌نفع گروهی خاص برانگیزد؛ آتش افروخته‌ای است که باید جویندگان الله را در کنار خود گرم نگاه دارد.

اما آنچه باید نشان دهد ما تا چه اندازه در گفتار خود راستگو هستیم کردار ما

۲۲. شرح زندگانی من، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۲

است. نتیجه های این نهضت بزرگ تنها عاند نسل حاضر نمی شود؛ سند قضاوت انسانهای پس از ما دربارهٔ ما در طول تاریخ خواهد بود. آنچنانکه ما امروز براساس سندهای هزار سال پیش دربارهٔ حکومتهای گذشته داوری می کنیم. هر یك از ما برابر دیگری مسئولیم و همهٔ ما برابر خدا. ما وقتی می توانیم بگوییم حق را می طلبیم که حق دیگری را به رسمیت بشناسیم. وقتی نشان می دهیم عدالتخواه هستیم که نخست عدالت را دربارهٔ خود بین خود و خدای خود و خود و خدا و دیگر بندگان خدا رعایت کنیم. وقتی می توانیم ادعای انسان پروری کنیم که خود، چنانکه خدا فرموده است، در شمار «الاالذین» باشیم نه در زمرهٔ «ان الانسان.»[۲۳]

امام صادق، پیشوای مذهب ما، ضمن نامهٔ مفصلی که به شیعیان خود نوشته است چنین می فرماید: «بدانید که اسلام تسلیم و تسلیم اسلام است. هر کس تسلیم شد اسلام آورده است و کسی که تسلیم نشود برای او اسلامی نیست. کسی که دوست دارد دربارهٔ نفس خود احسان کند، باید خدا را اطاعت کند؛ هر کس خدا را اطاعت کند به نفس خود احسان کرده است. از نافرمانی خدا بپرهیزید که هر کس خود را آلودهٔ معصیت کند به نفس خود نهایت بدی کرده است؛ چه بین بدی و نیکویی واسطه‌ای نیست... در بلاهای دنیا شکیبا باشید که تحمل این بلا و سختگیری بر خود در طاعت خدا و ولایت آنکه به ولایت او امر می کند، در آخرت نزد خدا بهتر است از ملك این جهان که نعمت آن پی در پی باشد، اما در نافرمانی خدا صرف گردد.»[۲۴]

در این نامهٔ مفصل، امام به شیعیان می فرماید که ادب خدا و ادب ما این است. اگر می خواهید خود را به ما ببندید باید به این ادب خو بگیرید. و امام هشتم به برادرش زید چنین می فرماید: «ای زید، اگر اعتقاد داری که تو نافرمانی خدا را بکنی و به بهشت بروی و پدرت موسی بن جعفر اطاعت خدا را کند و شبها قائم و روزها صائم باشد و به بهشت برود، پس تو نزد خدا از پدرت گرامی تری... به خدا قسم، کسی به آن کرامتها که نزد خداست نمی رسد مگر به اطاعت و فرمانبرداری...»[۲۵] خدا ما را به خدمت مردمان موفق بدارد. آمین!

آرام نامه، ۱۳۶۱

۲۳. والعصر ان الانسان لفی خسر الاالذین آمنو و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر.

۲۴. کلینی: روضهٔ کافی، چاپ آخوندی، ص ۲ و بعد

۲۵. منتهی الآمال: «احوال امام علی بن موسی الرضا»؛ و نیز رك. سفینة البحار: «زیدالنار».

آشنایی با زندگانی امام ششم(ع)

جعفربن محمدبن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام، ششمین امام از دوازده امام شیعهٔ اثنی عشری، لقب مشهور او صادق و کنیت آن حضرت ابوعبدالله است.

ولادت وی بنا بر مشهور، در هفدهم ربیع‌الاول سال هشتاد و سوم[1] و به روایتی، سال هشتادم هجری[2] است. مادر او ام فروه دختر قاسم بن محمدبن ابی بکر است که بانویی والامقام و آشنا به فقه اسلامی بوده است.[3]

شخصیت امام صادق

گذشته از طائفهٔ شیعه که جعفربن محمد را امام مفترض الطاعه، معصوم و از جانب خدا، منصوب به امامت می‌دانند، حضرتش نزد دیگر مذهبهای اسلامی در بزرگواری، علم، اخلاق و تقوی معروف و مورد تقدیس همگان است. شیخ عطار، عارف و دانشمند بزرگ قرن هفتم هجری، در آغاز کتاب معروف خود تذکرة‌الاولیاء او را چنین می‌ستاید:

«آن سلطان مصطفوی، آن برهان حجت نبوی، آن صدیق، آن عالم تحقیق، آن میوهٔ دل اولیاء، آن جگرگوشهٔ انبیا، آن ناقد علی، آن وارث نبی، آن عارف عاشق،

۱. مفید، ارشاد، چاپ علمیهٔ اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۴

۲. سیدمحسن امین عاملی، فی رحاب ائمة اهل البیت، چاپ دارالتعارف، بیروت

۳. فروع کافی، ج ۴، ص ۴۲۸

جعفرالصادق رضی اللّه عنه. گفته بودیم که اگر ذکر انبیا و صحابه و اهل بیت کنیم، کتابی جداگانه باید ساخت. این کتاب شرح اولیاست که بعد از ایشان بوده‌اند، اما بسبب تبرک به صادق ابتدا کنیم...»[۴]

و ابو نعیم اصفهانی مؤلف کتاب حلیة‌الاولیاء گوید:

امام ناطق، زمامدار سابق، ابوعبداللّه جعفربن محمد صادق، بر عبادت و خضوع روی آورد و عزلت و خشوع را برگزید و از مهتری و ریاست دوری جست.[۵]

و ابن خلکان دربارهٔ آن حضرت چنین نوشته است:

از سادات اهل بیت بود، و به خاطر راستی در گفتار به صادق ملقب گشت. فضل او مشهورتر از آن است که گفته آید.[۶]

و محمدبن عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل نویسد: جعفربن محمدالصادق، دارای علمی بسیار، ادبی کامل، و زهد و پارسایی بود، نه گرد مهتری گشت و نه بر سر خلافت با کسی به نزاع برخاست، آنکه در دریای معرفت شنا کند، در شط نمی‌افتد و آنکه به اوج حقیقت بالا رود، از فرود آمدن نمی‌ترسد.[۷]

منصور دوانیقی، دشمن سرسخت آن حضرت، گفته است: جعفر از آنان بود که خدا در بارهٔ او گوید: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الکتابَ الَّذِینَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبادِنا»[۸] او از سابقان در خیرات بود که خدا او را برگزید.[۹]

○

این چند نمونه را که نوشتم اندکی از بسیار سخنانی است که دانشمندان بزرگ غیر شیعه و نیز مخالفان او دربارهٔ آن حضرت نوشته‌اند. و اگر همهٔ گفته‌ها ونوشته‌های آنان را فراهم آوریم، کتابی بزرگ خواهد شد.

سخن شبلنجی در نورالابصار[۱۰] معیار این قضاوت است که: «مناقب او بسیار و از شماره افزون و فهم کاتب هشیار در انواع آن حیرانست».هرگاه متتبع در کتابهای سیره و

۴. تذکرة‌الاولیاء، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۹ـ۱۵ ۵. حلیة‌الاولیاء، چاپ مطبعة السعاده، قاهره، ج ۳، ص ۱۹۲

۶. وفیات‌الاعیان، چاپ مکتبة‌النهضه، ج ۱، ص ۲۹۰

۷. الملل والنحل، چاپ مکتبة الحسین، قاهره، ج ۱، ص ۲۷۲

۸. فاطر: ۳۲ (پس ارث دادیم کتاب را به آنان که برگزیدیمشان از بندگان).

۹. تاریخ یعقوبی، چاپ نجف، ج ۳، ص ۱۱۷ ۱۰. نورالابصار، ص ۱۳۱

ترجمه بنگرد، کمتر کتابی را از ذکر فضیلت او خالی خواهد یافت.

حکومتهای معاصر او

سالیان زندگانی وی معاصر با حکومت عبدالملك پسر مروان، ولید پسر عبدالملك، سلیمان پسر عبدالملك، عمر پسر عبدالعزیز، یزید پسر عبدالملك، هشام پسر عبدالملك، ولید پسر یزید، یزید پسر ولید، مروان پسر محمد از مروانیان، و ابوالعباس سَفّاح و ابوجعفر منصور از عباسیان است.

وضع سیاسی و اجتماعی عصر او

چنانکه می دانیم، دوران جوانی آن حضرت مصادف با رواج ستمکاری، بی عدالتی، مخالفت با احکام شرعی از یك سو[11] و آغاز بحرانهای سخت در قلمرو اسلامی و مخصوصاً منطقهٔ شرقی از سوی دیگر است. هر آشنا به تاریخ اسلامی می داند، در دورهٔ زمامداری امویان ــ مخصوصاً تیرهٔ مروانی، که از سال ۶۴ تا ۱۳۲ خود را خلیفهٔ پیغمبر می خواندند ــ حکومت اسلامی که براساس عدالت و تقوا تأسیس شده بود، به سلطنت موروثیِ عربی مبدل گشت. در حکومت این خاندان، نه تنها نژاد غیر عرب را خوار می شمردند، دو نژاد عربی نیز که از مردم جنوب (قحطانی) و شمال (عدنانی) بودند به جان هم افتادند و هر تیره می کوشید تیرهٔ دیگر را زیر دست خود سازد. خلیفهٔ اموی و حاکمان او در ولایات برای رعایت پیوند خانوادگی یا حفظ موقعیت خود، گاه از قحطانیان و گاه از عدنانیان حمایت می کردند. ستمکاری خالدبن عبدالله قَسْری در کوفه، عمروبن هُبَیْرَه و یوسف بن عمرو در بصره، هشام بن اسماعیل مخزومی در مدینه، خالدبن عبدالله در خراسان، و قُتَیبة بن مسلم در خوارزم بر کسانی که در تاریخ اسلام مطالعه دارند، پوشیده نیست. این حکومتها چنان مردم را آزرده کردند که هر دسته برای رهایی خود از شر آنان پناهی می جست.

نابود شدن سنت و زنده گشتن بدعت، تاراج بیت المال مسلمانان، محروم ساختن مستحقان از استفاده از آن، رواج فحشا و منکر، عاملی دیگر بود که مسلمانان را رنج

۱۱. سیدجعفر شهیدی، تحلیلی از تاریخ اسلام، ص ۲۲۴ به بعد

می‌داد و در پی آن بودند تا حوزهٔ مسلمانی را از این خطرها نجات دهند. سرانجام، همهٔ طبقات کم و بیش به این نتیجه رسیدند که باید حکومت مسلمانان از خاندان مروانی گرفته شود و به خاندان رسالت باز گردد. سودجویان سیاست‌پیشه هم که در پی بهره گیری خود بودند، می‌خواستند حکومت اموی سرنگون شود تا آنان بدانچه خواهان آن هستند برسند.

هر چند سال، مردی از سویی بر می‌خاست، مردم دیندار و پاك اعتقاد گرد او را می‌گرفتند. سودجویان نیز خود را طرفدار قیام نشان می‌دادند، و همینکه خطر جدی می‌شد، آنان به گوشه‌ای می‌خزیدند و دینداران واقعی را در کام خطر می‌گذاشتند و قیام نافرجام می‌ماند. خروج زید، فرزند امام علی بن الحسین در سال ۱۲۲ هجری و گرد آمدن شیعیان بر وی، قیام یحیی فرزند او در خراسان و شهادت این دو بزرگوار، نشان دهندهٔ ناخرسندی مردم از مروانیان و همچنین بیان کنندهٔ نامردمی آن دسته است که باید آنان را مردان روز خواند.

در چنین سالهای پر آشوب که ستمدیدگان می‌کوشیدند حکومت را به خاندان پیغمبر برگردانند، تیرهٔ دیگری نهانی می‌کوشید از این نهضت بهره برگیرد.

می‌دانیم که مختار، پسر ابوعبیدهٔ ثقفی، چون دعوت خود را در کوفه آغاز کرد (۶۶ هجری) مردم را به محمدبن حَنَفِیَّه فرزند امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌خواند، و او را مهدی امت می‌شناساند. کسانی که این عقیده را پذیرفتند، در تاریخ اسلام به نام کیسانیَّه مشهورند. از سوی دیگر، فرزندان عباس بن عبدالمطلب، عموی پیغمبر که در شهرکی به نام حُمَیْمَه[۱۲] زندگی می‌کردند، خود را وارث خلافت می‌دانستند.

از آغاز سدهٔ دوم هجری، فرزندان عباس داستانی بر زبانها افکندند که ابوهاشم عبداللّه‌بن محمدبن حنفیه چون به دیدن محمدبن علی بن عبداللّه‌بن عباس به حُمَیْمَه رفت، صحیفهٔ علویه را که از پدر میراث داشت و حوادث عالم تا روز قیامت در آن نوشته بود، به وی داد و با او بیعت کرد. بدین‌ترتیب، خاندان عباس هم از جانب عموی پیغمبر و هم از جانب پسرعموی او وارث خلافت هستند!

امام عباسی از این پس، مبلغان خود را به عراق و ایران می‌فرستاد و بدانها می‌گفت، نام شخص معینی را برای خلافت نبرند و مردم را به «اَلرِّضـا مِنْ آلِ مُحَمَّد»

۱۲. شهری است در شُراة از توابع عَمّان از بلاد شام که منزلگاه بنی‌عباس بوده است (معجم‌البلدان).

بخوانند و مخصوصاً بدانها توصیه می کرد که عربهای قحطانی را با خود داشته باشند و از کشتن عدنانیان دریغ نکنند.

محمد، امام عباسی، درگذشت و پسر او ابراهیم جای وی را گرفت. مبلغان همچنان در خراسان به کار مشغول شدند و چون این منطقه از مرکز حکومت امویان بسیار دور بود و عربهای قحطانی در این سرزمین پراکنده بودند، دعوت عباسیان رونق یافت. ایرانیان نیز که از ستم حاکمانِ فرستاده از دمشق رنج می بردند، بدین دعوت پیوستند. درفشهای سیاه در جنبش آمد و مژدهٔ ظهور مهدی در گوشها افتاد. از آن روزها حدیثی داریم بدین مضمون. «هرگاه دیدید درفشهای سیاه از سوی خراسان برون آمد، به سوی آن بروید هرچند روی برف باشد که خلیفهٔ خدا مهدی در آن است.»[۱۳]

ابومسلم که نام وی در تاریخ این نهضت مشهور است، رهبریِ شورشیان را عهده‌دار بود. اینان نخست خراسان و سپس شهرهای ایران را گشودند و رو به عراق نهادند. در این هنگام، ابراهیم فرزند محمد به دستور مروان — آخرین خلیفهٔ اموی — در زندان کشته شده بود. سپاه خراسان نزد ابوسَلَمهٔ خلال رفتند و فرزند ابراهیم، ابوالعباس سَفّاح و خاندان او خود را به ابوسَلَمه رساندند.

○

در روزهایی که عباسیان در نهان دست به کار شده بودند، در حجاز کار رنگ دیگری داشت و خاندان بنی‌الحسن (فرزندان امام مجتبی) می‌خواستند خلافت را به خود اختصاص دهند.

شیخ مفید در این باره چنین می نویسد: گروهی از بنی‌هاشم در اَبْواء گرد آمدند. ابراهیم بن محمدبن علی بن عبدالله عباسی و ابوجعفر منصور و صالح بن علی و عبدالله بن حسن و دو فرزند او محمد و ابراهیم و محمدبن عبدالله بن عمروبن عثمان در این مجلس بودند.

صالح بن علی گفت، می‌دانید مردم به شما چشم دوخته‌اند. همهٔ شما که در این مجلس گرد آمده‌اید با یکی از خودتان بیعت کنید تا خدا در کار گشایشی پدید آورد.

عبدالله بن حسن پس از حمد و ثنای پروردگار، گفت: «می‌دانید این پسر من

۱۳. إذا رَأَیْتُم الرّایاتِ السُّودَ قد خرجَتْ من خراسان فأْتوها ولَو حَبْواً علی الثلجِ فَإنَّ فیها خلیفةَ اللهِ المَهدیَّ (ابن حجر، الصواعق المحرقه، چاپ شرکة الطباعه، قاهره، ص ۱۶۴؛ ابن ماجه، سنن: حدیث ۴۰۸۲)

(محمد) مهدی است، بیایید با او بیعت کنیم.»

ابوجعفر گفت: «خود را فریب مدهید! به خدا مردم از هیچکس چون این جوان (محمد فرزند عبداللّه) فرمان نمی برند.» همه گفتند: «راست می گویی» و با محمد بیعت کردند. پس عبداللّه بن حسن کسی را نزد جعفربن محمد(ع) فرستاد و بعضی گفته اند، عبداللّه گفت: «جعفر را در این مجلس مخوانید که کار را بر شما تباه خواهد کرد.»

چون جعفر(ع) در آن مجلس آمد، عبداللّه بن حسن او را نزد خود نشاند و ماجرا را با وی در میان نهاد. امام صادق گفت: «هنوز وقت این کار (ظهور مهدی) نرسیده است. اگر پنداری فرزندت مهدی است، او مهدی نیست! و هنوز زمان ظهور او نرسیده، و اگر می خواهی به خاطر امر به معروف و نهی از منکر قیام کند، تو شیخ ما هستی! چرا با تو بیعت نکنیم.» عبداللّه در خشم شد و گفت: «تو این سخن را از حسد می گویی نه علم غیب!»

ـ به خدا چنین نیست. دست خود را بر شانهٔ عبداللّه نهاد و گفت: «به خدا این کار از آن تو و فرزندان تو نیست و دو پسر تو کشته خواهند شد.» و به عبدالعزیزبن عمران زهری گفت: « قبای زرد پوشیده را دیدی؟ (ابو جعفر منصور).»

ـ آری.

ـ به خدا او دو پسر عبداللّه را خواهد کشت.

عبدالعزیز گوید، من نزد خود گفتم: این سخن از روی حسد است، اما از دنیا نرفتم تا دیدم منصور دو پسر عبداللّه را کشت.[۱۴]

این رویداد را چنانکه نوشتیم، شیخ مفید در ارشاد آورده است. اگر چنین اجتماعی دست داده باشد، قاعدةً پیش از ۱۲۹ هجری (سال دستگیری ابراهیم بوده است) اما چیزی که ما را در پذیرفتن این روایت بدین صورت دچار تردید می سازد این است که در آن مجلس، ابوجعفر امامت محمدبن عبداللّه را مسلم می دانسته و گفته است: «مردم جز او از هیچکس فرمان نمی برند.» در حالی که برادر او همانجا حاضر بوده و دعوی امامت داشته و پدر او سالها پیش مبلغان خود را به خراسان می فرستاده است.

مؤلف عمدة الطالب این داستان را به صورت دیگر و زمان آن را پس از رسیدن سپاه خراسان به کوفه نوشته است. و اگر داستان نخستین حقیقت داشته باشد، می توان گفت،

۱۴. ارشاد، ج ۲، ص ۱۸۶

عبدالله (پدر محمد نفس زکیه) برای دومین بار، دربارهٔ خلافت فرزند خود با امام صادق گفتگو کرده است.

مؤلف عمدة الطالب، چنین می نویسد:

چون ابوالعباس سفاح و کسان او بهایی بر ابوسلمهٔ خلال وارد سدند، وی کار آنان را پوشید؛ چه می خواست خلافت را میان آل علی و آل عباس به شوری واگذارد تا هر که را می خواهند برگزینند. پس گفت: «می ترسم با هم متفق نشوند» و بهتر دید کار را به فرزندان حسن بن علی و حسین بن علی(ع) واگذارد. پس نامه‌ای به جعفربن محمد و عمروبن علی بن حسین و عبدالله بن حسن نوشت. چون نامهٔ او به جعفر رسید، بی آنکه آن را بگشاید، گفت: «ابوسلمه سبعهٔ من نیست، سبعهٔ دیگری است.» آورندهٔ نامه گفت: «چه می شود اگر نامه را بخوانی و بدان پاسخ دهی؟» جعفر خادم خود را گفت: «چراغ را بیاور!» و چون او چراغ را آورد، نامهٔ ابوسلمه را بر آن گرفت و سوزاند و گفت: «این پاسخ نامه است.»

اما چون نامهٔ ابوسلمه به عبدالله بن حسن رسید، آن را پذیرفت و نزد امام صادق رفت.

جعفر(ع) پرسید:

ــ چه شده است؟ اگر می خواستی، نزد تو می آمدم!

ــ کاری است که نمی توان وصف کرد.

ــ چه کاری است؟

ــ ابوسلمه نامه‌ای به من نوشته و می خواهد کار امامت را به من واگذارد. می گوید، من از دیگران به خلافت سزاوارترم. شیعیان ما هم از خراسان به کوفه آمده‌اند.

ــ از چه وقت آنان شیعهٔ تو شده‌اند؟ تو ابومسلم را به پوشیدن لباس سیاه و دعوت مردم خراسان فرستاده‌ای؟ تو کسی از اینان را به نام و نسب می‌شناسی؟ مردمی را که نمی‌شناسی و آنان هم تو را نمی‌شناسند، چگونه شیعه تو هستند؟

ــ تو از این سخنان غرضی داری!

ــ خدا می داند من نصیحت هر مسلمان را بر خود واجب می‌دانم، پس چرا آن را از تو دریغ دارم؟ فریب این تُرَّهات را مخور! این حکومت از آن عباسیان خواهد بود. ابوسلمه چنان نامه‌ای را که به تو نوشته به من هم نوشته است.[15]

۱۵. عمدة الطالب، چاپ دارالحیاة، ص ۸۳

ابوسلمهٔ خَلّال که بوده، و از این نامه نگاریها چه می‌خواسته؟ بحثی است دراز که خود رساله‌ای جداگانه می‌خواهد. اما به طور اجمال، از آنچه امام در پاسخ آورندهٔ نامهٔ او گفت، قصد وی را می‌توان فهمید: «ابوسلمه شیعهٔ من نیست، شیعهٔ دیگری است.» معنی آن این است که اگر ابوسلمه مرا امام می‌دانست، دودلی او در کار برای چه بوده است؟ چرا سه نامه به سه تن از هاشمیان نوشت؟ پس او مردی سیاست پیشه است که می‌خواهد کار حکومت را بوسیلهٔ یک تن از هاشمیان (هر که باشد) سر و صورت دهد، تا مردم را راضی سازد و خود در میان کار باشد.

اما امام چرا این دعوت را نپذیرفت؟ پاسخ آن را در آنچه به عبدالله، پدر محمد نفس زکیه، داده است می‌بینیم: «تو ابومسلم را به پوشیدن لباس سیاه و دعوت مردم خراسان فرستاده‌ای؟» عباسیان از سالها پیش پایهٔ حکومت خود را بر دوش قحطانیان نهاده بودند. چنین حکومتی بر اساس نژاد عربی است، با این تفاوت که در این حکومت قحطانیان سررشتهٔ کار را در دست دارند نه عدنانیان.

کسی که امامت خود را منصوص از جانب خدا می‌داند، اختیار خود را به دست ابوسلمه و جز ابوسلمه نمی‌دهد و کسی که می‌خواهد سنّت اسلامی رواج یابد، قحطانی را بر عدنانی ترجیح نمی‌دهد. او به خوبی می‌دانست آنچه سپاه رسیده از خراسان با خود به کوفه ارمغان آورده، حکومتی از رنگ حکومت پیشین است برای به دست آوردن قدرت، نه جهادی برای زنده کردن سنت، و گذشت روزگار نشان داد که شاعر پایان دورهٔ اموی و آغاز عصر عباسی، خوب گفته است:

فَلَيْتَ جَوْرَ بَنِي مَرْوانَ عادَلَنا
وَلَيْتَ عَدْلَ بَنِي الْعَبّاسِ فِي النّارِ [16]

فقه جعفری و مدرسهٔ امام صادق

نیمهٔ دوم سدهٔ نخستین هجری، عصر گسترش علم و پرورش عالمان در ایالتهای اسلامی است. از یک سو کتابهای پزشکی، داروسازی، کیمیا (شیمی) از سریانی به عربی ترجمه شد و مواد اولیه در اختیار دانشمندان قرار گرفت، و آنان به بحث وتجربه دراین علمها

۱۶. بس کاش ستم مروانیان برای ما باز می‌گشت. و کاش داد بنی‌عباس در آتش می‌بود ــ ابوعطاء سغدی (الاغانی، طبع دارالکتب، ج ۱۷، ص ۳۳۳

پرداختند و از سوی دیگر، بحث در علوم عقلی و مسألهٔ قضا و قدر و صفات باری تعالی که سالیانی چند پیش از آن در کوفه آغاز شده بود، رو به کمال نهاد. در پایان سدهٔ نخست، مکتب کلام در بصره و کوفه رونق فراوان داشت، و گفتگو دربارهٔ خدا و صفات او از علم قدرت و اراده، سخن روز به شمار می‌رفت. مدینه بیشتر مرکز تحقیق در علم فقه، قرآن و تفسیر بود، اما متکلمانی نیز با تفکرهای خاص در این شهر به سر می‌بردند.

درعراق ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰ـ۱۵۰) مذهب فقهی خود را که براساس قیاس در احکام بود، پایه گذارد. در چنین دوره، امام صادق(ع) مدرسهٔ خود را به روی شاگردان علوم مختلف گشود. اینان از شهرهای دور و نزدیک به محضر او روی می‌آوردند و از خرمن علم او خوشه می‌چیدند.

مناظرات او با زندیقان، مدعیان علم کلام و فقیهان کوفه مشهور است و نوشتن آن موجب درازی گفتار خواهد شد. در فقه شیعه آن اندازه حدیث از وی در دست فقهاست که فقه این مذهب، فقه جعفری نام گرفته است.

از رؤسای مذهبهای اسلامی، ابوحنیفه و مالك بن انس (۹۳ـ۱۷۹ هـ.ق.) نزد او تلمذ کرده‌اند.

روزی ابوحنیفه عبدالله بن شبرمه وابن ابی لیلی نزد او رفتند. امام از پسر ابولیلی پرسید: «این (ابوحنیفه) کیست؟»

ــ مردی است که در مسائل دینی دستی دارد.

ــ او کار دین را با قیاس و رأی خود فیصل می‌دهد؟

ــ آری!

امام به ابوحنیفه گفت: «از جدم حدیث دارم، نخستین کس که در کار دین قیاس کرد شیطان بود.»

ــ بگو قتل نفس بزرگتر است یازنا؟

ــ قتل نفس!

ــ چرا خدا در اثبات قتل دو شاهد معین کرده و در زنا چهار شاهد!

ــ بگو نماز مهمتر است یا روزه؟

ــ نماز!

ــ چرا زن نمازهای روزهای عادت را قضا نمی‌کنداماروزه رابابد قضاکند؟ مرد از

خدا بترس و در دین خدا قیاس مکن![17]

ابن حجر هیتمی که سنی متعصبی است، گوید: «مردم از علوم او چندان نقل کردند که آوازهٔ آن در همه شهرها پراکنده گشت.»[18]

و مفید در ارشاد گوید: «علما از هیچیک از اهل بیت به اندازه‌ای که ازاو فرا- گرفته‌اند نقل نکرده‌اند، چه شاگردان ثقهٔ او را چون برشماردند، چهار هزار تن بودند.»[19]

نجاشی در رجال، به سند خود، از حسن بن علی الوشا چنین آورده است: «در این مسجد (مسجد کوفه) محضر نهصد شیخ را دریافتم که می گفتند: جعفربن محمد مرا حدیث کرد.»[20]

ابن خلّکان نویسد: «فضل او مشهورتر از آن است که گفته آید. شاگرد وی ابوموسی جابربن حیان صوفی طرسوسی، کتابی در هزار ورق فراهم کرد و رساله‌های جفر را که پانصد رساله بود در آن گرد آورد. در صنعت کیمیا (شیمی) زجر، فال گفتاری دارد.»[21]

امام صادق(ع) و حاکمان همعصر او

چنانکه نوشتیم، دوران زندگانی آن حضرت با حکومت ده تن از مروانیان و دو تن از عباسیان مقارن بوده است. در فاصلهٔ سال ۸۰ تا ۱۰۵ ــ عصر ولادت تا نوجوانی او ــ چون منصب امامت را پدرش امام باقر(ع) عهده‌دار بوده است، حکومتها مستقیماً به وی تعرضی نکرده‌اند. در حکومت هشام بن عبدالملك (۱۰۵ـ۱۲۵) همراه پدر خود سفری به دمشق کرد که داستان وارد شدن آنان بر هشام و مجبور ساختن وی امام را به شرکت در مسابقهٔ تیراندازی با سران بنی‌امیه مشهور است.[22] پس از رحلت پدرش (۱۱۴) تا سال ۱۳۲ که سال پایان حکومت مروانیان است، چون کار این خاندان آشفته بود و نشانه های سقوط دولت آنان هر روز آشکارتر می گشت، حکومتها فرصت تعرض بدو را نداشتند. دشواریها با حکومت عباسیان و در دولت دومین حاکم این خاندان،

۱۷. حلیة‌الاولیاء، ج ۳، ص ۱۹۷
۱۸. الصواعق المحرقه، ص ۲۰۱
۱۹. ارشاد، ج ۲، ص ۱۷۳
۲۰. فی رحاب ائمة‌اهل البیت، ج ۴، ص ۳۴
۲۱. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۲۹۱
۲۲. منتهی الآمال، ج ۲، ص ۷۵ـ۷۶

ابوجعفر منصور، آغاز شد. منصور چون اقبال مردم را به امام صادق می دید، می پنداشت وی چون بعض علویان خواهان خلافت و آمادهٔ قیام است.

کلینی در روایتی از جعفربن محمدبن اشعث، چنین نویسد: ابوجعفر منصور پدرم محمدبن اشعث را گفت: مردی خردمند می خواهم که کاری را انجام دهد.» پدرم پاسخ داد: «چنین کسی دایی من است.» منصور گفت: «او را حاضر کن!» چون نزد او آمد، گفت: «این مال را بگیر و به مدینه برو، و عبداللّه بن حسن بن حسن و دیگر خویشاوندان او و نیز جعفربن محمد را ببین و با آنان بگو من مردی غریب و از خراسانم که جایگاه شیعیان شماست. این مال را آنان برای شما فرستاده‌اند. به هر یک فلان مبلغ بده ولی از ایشان رسید بگیر.» پدرم چنین کرد و چون بازگشت، منصور پرسید: «چه کردی؟» گفت: «مالها را پخش کردم و این نوشتهٔ گیرندگان مالهاست؛ جز جعفربن محمد که چون در مسجد پیغمبر نزد او رفتم نماز می خواند. با خود گفتم از نماز فارغ می شود و داستان را با او در میان می نهم. او نماز را پایان داد و به من نگریست و گفت: «ای مرد، از خدا بترس! و اهل بیت پیغمبر را فریب مده! چه آنان تازه از شرّ بنی مروان آسوده شده‌اند و همه نیازمندند.» سپس آنچه میان تو و من رفته بود، باز گفت؛ چنانکه گویی در مجلس ما حاضر بوده است. منصور گفت: «از خانوادهٔ نبوت در هر عصر یکی مُحدَّث[۲۳] است و امروز مُحدَّث ما جعفربن محمد است.»[۲۴]

با اینهمه منصور در پی فرصت بود که او را از میان بردارد. روزی ربیع را گفت: «جعفربن محمد را حاضر کن!» و چون او را حاضر کرد گفت: «خدا مرا بکشد اگر تو را نکشم. با حکومت من در می‌افتی؟ و برای من حادثه می آفرینی؟»

— به خدا سوگند، من چنین کاری نکرده‌ام. قصد آن را هم نداشته‌ام. اگر کسی چنین خبری به تو داده دروغ گفته است. و بر فرض که کرده‌ام یوسف ستمی کرد، آمرزیده شد. ایوب به بلایی دچار شد، شکیبایی ورزید. سلیمان دولتی یافت و سپاس گفت. اینان پیمبران خدایند و نسب تو به آنان می‌رسد.

— «بالا بیا!» و او را نزد خود نشاند و گفت: «فلانکس چنین خبری دربارهٔ تو به من داده است.»

مرد را در آن مجلس آوردند و او به دروغ سوگند خورد که جعفر چنین گفته

۲۳. کسی که از جانب خدا بدو الهام شود.

۲۴. اصول کافی، چاپ دارالکتب، ج ۱، ص ۴۷۵

است، و در همان مجلس مرد.[25]

بار دیگر، نیم شب، مأموران خود را فرستاد که او را در هر حال هست نزد وی بیاورند. مأموران به خانهٔ آن حضرت رفتند. در حال نماز بود. بی آنکه بدو رخصت پوشیدن لباس دهند، وی را نزد منصور بردند. امام پیش از آنکه بر او وارد شود دعایی خواند، سپس نزد منصور رفت. منصور در آغاز بر آشفت و چند بار شمشیر خود را از نیام کشید که او را بکشد اما در پایان او را حرمت نهاد و به خانه فرستاد.[26]

سرانجام، در دهمین سال حکومت منصور در سال ۱۴۸ (و چنانکه مشهور است در بیست و پنجم ماه شوال این سال) چراغ علم و تقوا و بزرگواری را خاموش کردند.

کلینی در باب نصّ بر امامت موسی بن جعفر، به سند خود از ابو ایوب جوزی، آرد: «نیم شبی منصور مرا خواست. چون نزد او رفتم، بر کرسی نشسته و شمعی پیش روی او روشن بود و نامه‌ای به دست داشت. چون بر او سلام کردم، گریان نامه را نزد من افکند و گفت: این نوشتهٔ محمدبن سلیمان حاکم مدینه است که خبر مرگ جعفربن محمد را می‌دهد. کجا مانند جعفر یافت خواهد شد؟ به والی مدینه بنویس، اگر شخص معین را وصی خود کرده او را بخواه وگردن!

چون پاسخ نامه رسید، معلوم شد او پنج تن را وصیّ خود کرده است: ابوجعفر منصور، محمدبن سلیمان، عبداللّه، موسی بن جعفر و حمیده (مادر موسی بن جعفر)(ع) را. منصور گفت، اینان را که نمی‌توان کشت.»[27] از این نامه چنین استظهار کرده‌اند که وصیّ امام صادق فرزندش موسی بن جعفر بود و نام آن چهار تن دیگر برای مصلحت وقت و حفظ جان امام موسی در نامه آمده است.

فرزندان امام صادق

از امام صادق ۱۰ فرزند به جای ماند؛ هفت پسر به نامهای موسی (امام هفتم شیعیان)، اسماعیل، عبداللّه، اسحاق، محمد، عباس و علی و سه دختر به نامهای اُمُّ فَرْوَهْ، اسماء و فاطمه.[28]

۲۵. ارشاد، ج ۲، ص ۱۷۷

۲۶. اسدحیدر، الامام الصادق، چاپ دارالکتب، ج ۱، ص ۴۶۷، نقل از: بحار الانوار

۲۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱۰

۲۸. ارشاد، ج ۲، ص ۲۰۰

مزار او

مزار آن حضرت در قبرستان بقیع در مدینه قرار دارد که امروز جز چند پارچه سنگ سیاه بر اطراف آن، چیزی نیست. بنای روی قبر در استیلای وهابیان بر حرمین، مانند دیگر بناهایی که بر قبرهای امامان بقیع بود، ویران گردید.

سخنانی از امام صادق(ع)

○ علم را برای سه چیز مخواه:
برای آنکه خود را به مردم دانشمند نشان دهی،
برای آنکه بر مردم فخر کنی،
برای آنکه با دیگران جدال کنی.
ـ و علم را برای سه چیز وا مگذار:
برای رغبت به نادانی،
برای بی‌رغبتی به علم،
برای حیا از مردم.
ـ و علمی که از آن بهره نگیرند چون چراغی است که بر آن سرپوش نهند.[۲۹]

○ بپرهیزید از آنکه بعض شما بر بعضی حسد برد که حسد ریشهٔ کفر است.[۳۰]

○ سه چیز است که همهٔ مردم بدان نیازمندند: امنیت، عدالت، آسایش.[۳۱]

○ از دعای ستمدیدگان بپرهیزید که دعای مظلوم به آسمان می‌رسد.[۳۲]

○ صدقه‌ای که خدا آن را دوست دارد، اصلاح میان مردمان است، گاهی که فاسد شوند؛ و نزدیک کردن آنان به یکدیگراست، گاهی که از هم دور گردند.[۳۳]

○ از خصومت بپرهیزید که دل را مشغول می‌دارد، و موجب نفاق می‌شود و کسی که تخم دشمنی بکارد، آنچه را کشته درو می کند و کسی که بر خشم خود مسلط نباشد، بر عقل خود مسلط نیست.[۳۴]

○ کسی که بدون بینش کار کند، مانند کسی است که به بیراهه رود. شتاب او در رفتن

۲۹. تحف‌العقول، چاپ علمیه، ص ۳۶۱ (از وصیت آن حضرت به محمد بن نعمان)
۳۰. همان، ص ۳۶۴ (از نامهٔ آن حضرت به شیعیان)
۳۱. تحف‌العقول، ص ۳۷۰
۳۲. الامام الصادق، جوامع الکلم، ج ۱، ص ۳۸۷
۳۳. همان، همان صفحه
۳۴. همان، همان صفحه

جز دوری او از مقصد چیزی به وی نمی‌افزاید.[35]

O از این مهتران ریاستخواه بپرهیزید، که بانگ کفش پشت‌سر مردی شنیده نشد (بر مردم پیش نیفتاد) جز آنکه تباه گشت و دیگران را تباه ساخت.[36]

O از نصیحتهای آن حضرت به سفیان ثوری:

ای سفیان، به خدا اعتماد کن، مؤمن خواهی بود. بدانچه خدا قسمت تو کرده راضی باش، بی‌نیاز خواهی بود. با کسی که با تو همجوار باشد نیکویی کن، در امان خواهی بود. با فاجر همنشین مباش که فجور خود را به تو می آموزد. در کار خود با آنکه از خدا می‌ترسد مشورت کن.[37]

و چون بحث در احوال امام صادق با سخنی از شیخ عطار گشوده شد، هم به سخن آن عارف آن را پایان می‌دهیم:

نقل است که یك بار داود طائی پیش صادق آمد و گفت: «ای پسر رسول خدای، مرا پندی ده که دلم سیاه شده است.» گفت: «یا با سلیمان، تو زاهد زمانه‌ای، ترا به پند من چه حاجت است!» گفت: «ای فرزند پیغمبر، شما را بر همه خلایق فضیلت و پند دادن همه بر تو واجب است.» گفت: «یا با سلیمان، من از آن می ترسم که به قیامت جد من دست در من زند که چرا متابعت من نگزاردی؟ این کار به نسبت صحیح و به نسبت قوی نیست. این کار به معاملت شایستهٔ حضرت حق بود.» داود بگریست و گفت: «بار خدایا، آنکه معجون طینت او از آب نبوت است و ترکیب طبیعت او از حاصل برهان و حجت، جدش رسول است و مادرش بتول است، او بدین حیرانی است، داود که باشد که به معاملهٔ خود معجب شود.»[38]

۳۵. همان، ص ۳۸۸ ۳۶. همان، ص ۳۸۷ ۳۷. تحف‌العقول، ص ۴۲۰

۳۸. تذکرة‌الاولیاء، ج ۱، ص ۱۱-۱۲

برگهایی سیاهتر از تاریخی سیاه

حادثهٔ جانسوز کربلا در شهرهای بزرگ عربستان اثری بد نهاده بود، چندان که خاندان ابوسفیان و هواخواهان آنان نیز نمی‌توانستند آن را چنان توجیه کنند که ننگ آن دامانشان را نگیرد. پسر زبیر در مکه از این فاجعه سود جُست و یزید و مردم شام و نیز عراقیان را سخت به باد انتقاد گرفت. در مدینه ناآرامی پدید شد و مردم نهان و آشکارا به نکوهش یزید پرداختند. در این گیرودار یزید حاکم مدینه، ولیدبن عتبة بنِ ابوسفیان را برداشت و عثمان‌بن محمد بن ابوسفیان را به جای او به حکومت آن شهر گماشت. ولید در این هنگام مردی سالخورده و کارآزموده بود و عثمان جوانی نورس و بی‌تجربه. چرا یزید در چنین فرصت نامناسبی چنین کاری کرد، از میان همه نظرها آنچه درست‌تر می‌نماید این که او به شیوهٔ پادشاهان خودکامه که در جوانی به قدرت می‌رسند، مردان کارآزموده را تحمّل نمی‌کرد و جوانان جویای نام را به کار می‌گمارد تا دربست تسلیم او باشند. آنان هم چون مردم را نمی‌شناختند، در کار در می‌ماندند و آن می‌کردند که به کارشان نیاید.

به هر حال، سبب هر چه بود، مقدم حاکم تازه بر او و مردم مدینه مبارك نیفتاد. عثمان به گمان خود خواست کفایتی نشان دهد، گروهی از فرزندان مهاجر و انصار را به دمشق فرستاد تا خلیفهٔ جوان را از نزدیك ببینند و از بخششها و مرحمتهای او برخوردار شوند.

یزید نه تنها تربیت دینی نداشت بلکه می‌توان گفت تربیت نیافته بود. پدرش در کودکی او را به بیابان فرستاد. وی در آنجا آنچه صحرانشینان را باید ـ سواری و

تیراندازی ـ فرا گرفت و نیز از گشاده‌زبانی و شعر گفتن بهره یافت. پس از آن که دستگاه پر تجمل معاویه را صاحب شد، به جای آموختن راه کشورداری و گزیدنِ مشاوران کارآزموده به میگساری و سگبازی روی آورد و گروهی را گرد خود جمع کرد که هرچه می گفت می‌پسندیدند و هر چه می کرد می‌ستودند.

چون نمایندگان مردم مدینه نزد وی رفتند، یزید با آنان چنان روبرو شد که گویی گروهی از همسالان و همبازیان دورهٔ کودکی را پذیره می‌شود. اگر اندك خردی داشت یا اگر مردانی آشنا به حال مردم و دلسوز برای حکومت گرد او می بودند، می باید بدانند یا بدو بیاموزند تا درمدتی که مهمانان در کاخ او هستند، رفتاری سنجیده داشته باشد؛ آنچه خلاف مسلمانی است نکند، بلکه به ظاهر خود را پایبند دین نشان دهد. اما او نه دین را می شناخت نه مردم را، آنان هم که گرد او را گرفته بودند آن می گفتند که او را خوش آید.

مدینه پس از هجرت پیغمبر اسلام بدان شهر، مرکز حکومت اسلامی شد. پس از پیغمبر(ص) تا سال ۳۵ هجری پایگاه خلافت بود و سه خلیفه زندگانی خود را در آن شهر به سر بردند. چون علی علیه‌السلام کوفه را مقرّ حکومت خود ساخت، مدینه باز هم رونق علمی و دینی خود را از دست نداد. گروهی از بزرگان مهاجر و انصار در آنجا زیستند و مردند، و سپس فرزندان آنان جای ایشان را گرفتند. از آغازِ هجرت، موجی از پرهیزگاری شهر را فرا گرفت و بیش و کم همچنان پایدار بود.[1]

یزید می بایست این مردم را بشناسد و روزی چند، خویشتندار شود؛ امّا چنین نکرد. نمی دانم رخت پوشانیدن بر بوزینه و سوار کردن او بر خر و به مسابقه فرستادن با اسبان، در همین روزها بود یا نه، به هر حال داستانی است که سبُکسریِ او را نشان می دهد. چنانکه مسعودی نوشته است، یزید را بوزینه‌ای بود پلید که در مجلس شراب او حاضر می‌شد و بر بالش تکیه می‌داد. این بوزینه خری وحشی داشت که رام وی کرده بودند. روزی بوزینه را بر خر نشاندند و با اسبان به مسابقه فرستادند، و خرِ بوزینه از اسبان یزید پیش افتاد و برندهٔ مسابقه گردید. یکی از شاعرانِ شام در این باره گفته است:

۱. پس از واقعهٔ حره و از خلافت عبدالملك به بعد بود که این قداست به تدریج از میان رفت.

تمسَّكْ ابا قيْس بفضْل عنـانها   فلَيْسَ عليها انْ سقطْت ضمانُ[2]
الاَ منْ رای القرد الّذی سبقت به   جیـاد أمیرالمؤمنین اتانُ[3]

نوشته‌اند این شعرها را یزید خود سروده است و باید چنین باشد؛ چه غرس النعمه، در پایان داستان گفتگوی ابن هبیره و زیاد بن عبید حارثی،[4] نویسد:

«زیاد گفت: چون نزد مروان رفتم از من پرسید، گفتگوی تو و ابن هبیره بر سر چه بود؟ گفتم: در این که آیا کُنیهٔ بوزینه ابوقیس است یا ابوالمیس. مروان خندید و گفت: درست است، مگر این بیت که امیرالمؤمنین یزید گفته است: تمسَّكْ أبا قیْس بفضْلِ عنـانها...»[5]

به هر حال، یزید نمایندگان شهر مدینه را حرمت نهاد و به آنان بخشش فراوان کرد و به یکی از ایشان (منذربن زبیر) صدهزار درهم بخشید اما تربیت پست و کردار زشت او از دیدهٔ مهمانان پوشیده نماند. آنان چون به شهر خود بازگشتند، در مسجد پیغمبر فریاد برداشتند و به بدگویی از یزید پرداختند و گفتند، ما از نزد کسی می آییم که دین ندارد، مِی می نوشد، طنبور می نوازد و سگبازی می کند، شب را با مردمان پست و کنیزکان آوازه‌خوان به سر می برد. ما شما را گواه می گیریم که او را از خلافت خلع کردیم.[6]

مردم شهر با عبدالله بن حنْظَله (غسیل الملائکه)[7] بیعت کردند و بنی‌امیه را که شمار آنان به هزار تن می‌رسید، نخست در خانهٔ مروان پسر حکم به محاصره افکندند، سپس از شهر بیرون راندند. در این روزهای پر گیرو دار، مروان نزد عبدالله بن عمر رفت و از او خواست تا خانوادهٔ وی را نزد خود نگاه دارد. عبدالله نپذیرفت. مروان چون از حمایت او مأیوس شد، پناه به علی بن الحسین(ع) برد و گفت، من خویشاوند توأم، می خواهم که خانوادهٔ من با خانوادهٔ تو باشند. علی بن الحسین با بزرگواری خاص خود

۲. ابوقیس، افسار خر را محکم بگیر که اگر از آن بیفتی بر خر تاوانی نیست.

۳. چه کسی بوزینه‌ای را دیده است که ماده خر وحشی، آن را از اسبان امیرالمؤمنین پیش اندازد؟

۴. سید جعفر شهیدی، پس از پنجاه سال، ص ۷۳ و ۷۴؛ همو، زندگانی فاطمه زهرا(ع)، ص ۱۸۱ـ۱۸۲

۵. الهفوات النادره، ص ۱۳۱ـ۱۳۲

۶. طبری، ج ۷، ص ۴۰۲ـ۴۰۳

۷. شستشو دادهٔ فرشتگان. این لقب را حنظله از رسول خدا گرفت. حنظله در جنگ احد شهید شد و پیغمبر به زن او فرمود، حنظله را فرشتگان شستشو دادند.

خواهش او را قبول فرمود و کسان مروان را همراه با زن و فرزند خود به یَنْبُع[8] فرستاد و مروان همیشه از این کرامت سپاسگزار بود.

این که طبری نوشته است: علی بن الحسین با مروان دوستی قدیمی داشت،[9] براساسی نیست. مروان هیچگاه به بنی‌هاشم روی خوش نشان نداده است. بنابراین، جایی برای دوستی او با علی بن الحسین نبود. طبری می‌خواهد جوانمردی را که خاندان هاشم از حد اعلای آن برخوردار بوده‌اند، نادیده بگیرد و آن را به حساب دوستی شخصی بگذارد.

باری، خبر شورش مردم مدینه به دمشق رسید و یزید را سخت خشمگین ساخت. نخست خواست کار این شهر و کار مکه و سرکوبی پسر زبیر را برعهدهٔ عبیدالله بنِ زیاد واگذارد، اما عبیدالله نپذیرفت و گفت، به خاطر این فاسق نمی توانم قتل حسین و شکستن حرمت کعبه را به گردن بگیرم.[10]

اگر این گفتار از پرداخته های داستانسرایان نباشد، و به راستی عبیدالله چنین سخنی بر زبان آورده، باید گفت، او چون از یزید دوراندیشی بیشتری داشت، می‌دانست که پایان حکومت سفیانیان نزدیك است، وگرنه عبیدالله کسی نبوده است که از گناه(هر چند هم بزرگ باشد) بیمی به خود راه دهد. یزید انجامِ مأموریت را از عمروبن سعید، حاکم پیشین مدینه طلبید، او نپذیرفت و گفت: من دستِ خود را به خون قریش آلوده نمی کنم. بگذار کسی که بیگانه است این کار را عهده‌دار شود.

یزید ناچار مسلم‌بن عُقْبَة را که پیری ناتوان بود و در بیماری به سر می برد با لشکری روانهٔ مدینه ساخت. مسلم شهر را محاصره کرد و از سوی حَرَّهٔ واقِم[11] بر سر مردم شهر رفت و گفت: شما را سه روز مهلت می‌دهم، اگر تسلیم شدید مدینه را می گذارم و به سروقت ابن زبیر به مکه می‌روم وگرنه معذور خواهم بود.

مردم شهر ایستادگی کردند ولی سرانجام شکست خوردند و تسلیم شدند. مسلم سه روز شهر را به اختیار سپاهیان خونخوار شام گذاشت تا آنچه خواهند بکنند. سپس مردم مدینه را میان دو چیز آزاد گذاشت: ۱. اقرار کنند که بندهٔ زرخرید یزیدند و او هر اختیار دربارهٔ آنان دارد؛ ۲. کشته شوند.

۸. چشمه‌ساری است نزدیك مدینه از جانب راست کوه رضوی (معجم‌البلدان).

۹. طبری، ج ۷، ص ۴۰۹ ۱۰. طبری، ج ۷، ص ۴۰۸ ۱۱. سنگستان جانب شرقی مدینه

واقعه حرّه را باید یکی از حادثه‌های شگفت و در عین حال اسفناک در تاریخ اسلام دانست، و بزرگی گناه است که امویان بر دفتر کار خود افزودند. مردی که خود را جانشین پیغمبر می‌داند، رخصت می‌دهد شهر پیغمبر، مدفن او، و مرکز حکومت اسلام و محل سکونت مردم پارسا و شب‌زنده‌دار، برای مدت سه روز در اختیار لشکریان دیوسیرت وی قرار گیرد، تا هر چه می‌خواهند ببرند و هر کار که می‌خواهند بکنند. چه مردان پرهیزکاری که در آن چند روز کشته شدند، چه حرمتها که بر باد رفت، چه بی‌حرمتیها که از آن درنده‌خویان سر زد، قلم از نوشتن آن شرم دارد. بدبینی امیر و مأمور به جای خود، راستی جامعهٔ مسلمان آن روز چگونه آن نامسلمانی و بلکه نامردمی را دید و خاموش ماند؟

یزید، چنان که نوشتیم، از مسلمانی چیزی نمی‌دانست. در این سخن تردیدی نباید کرد. سربازان او هم همین که شنیدند فرمانده اعرابی دست آنان را گشوده است، شهر و آنچه را در آن بود مفت خود دانستند؛ امّا مسلمانان اطراف چرا خاموش ماندند؟ پس از حادثهٔ مدینه، شام، مصر و عراق تکانی نخوردند و عکس‌العملی جز نفرین نشان ندادند، آن هم در گوشه و کنار و پنهان از دیدهٔ مأموران دولت و سپاهیان شام. گروهی بسیار از تابعین (طبقهٔ بعد از صحابه) از پسران مهاجر و انصار در مکه به سر می‌بردند، اینان چرا برنخاستند و مردم را بر یزید نشوراندند، به یاری مسلمانان مدینه نیامدند؟ قتل عام شهر با کدام یک از ابواب فقه اسلامی تطبیق می‌کند؟ هنوز از مرگ پیغمبر بیش از پنجاه سال نگذشته بود. گروهی از مردم هفتاد ساله که در شهرهای مسلمان‌نشین به سر می‌بردند، محضر او را دیده و سیرت او را پیش چشم داشتند. هنوز حرمت شهر پیغمبر در چشم زمامداران پس از وی از خاطر پنجاه سالگان نرفته بود و سی سالگان به بالا زهد و تقوای علی را فراموش نکرده بودند. اینان چرا حادثهٔ کربلا را در سال شصت و قتل عام مدینه را در آن سال دیدند و لب فرو بستند؟ چرا باید چنین رویدادهای غم‌انگیز یکی پس از دیگری رخ دهد؟ کشتن فرزندزادهٔ پیغمبر و اسیری زنان و فرزندان او، ویران ساختن مدینه و بی‌حرمتی به زنان و دختران مسلمان، این حادثه‌ها به نظر شگفت و بلکه ناممکن می‌رسد، و شاید کسانی باشند که بگویند تاریخ‌نویسان عصر عباسی کوشیده‌اند چهرهٔ حکومت فرزندان ابوسفیان را هرچه زشت‌تر نشان دهند![12] اما

۱۲. بارتُلد، خلیفه و سلطان (فصل نخست)، چاپ امیرکبیر

حقیقت این است که در مدت این پنجاه سال جامعهٔ اسلامی رنگ مسلمانی را از دست داد و خصلت و خوی جامعهٔ عربی پیش از اسلام را گرفت. چرا چنین شد، علت یا علتهای آن را در کتاب پس از پنجاه سال نوشته‌ام و چنانکه در کتاب دیگر گفته‌ام،[۱۳] این انگیزه‌ها در طول پنجاه سال اثر یا اثرهایی در جامعهٔ حجاز، عراق و شام به جای گذاشت که پدید آمدن چنین حادثه‌ها برای مردم طبیعی می نمود.

در این لشکرکشی، امیر و مأمور هیچ یك از فقه اسلام آگاهی نداشتند، و اگر داشتند، خود را به رعایت آن ملزم نمی‌دانستند. اسلام برای این مردم افزار قدرت بود نه قانون اجرای احکام خدا و اگر به ظاهر خود را مسلمان نشان می‌دادند برای فریفتنِ مسلمانان بود. شگفت‌تر این که نوشته‌اند مسلم پس از پایان کار مدینه گفته است:

«خدایا، پس از شهادت به یگانگی تو و نبوّت محمد(ص) هیچ یك از کارهایم را که کرده‌ام، به اندازهٔ کشتار مردم مدینه دوست نمی‌دارم و در آخرت به مزد هیچ عملی چون این کار چشم نخواهم دوخت.»[۱۴]

مسلم در این مأموریت نود و اند سال داشت و به اصطلاح پایش لب گور رسیده بود، ولی چنان که نوشته‌اند کار خود را به پایان نرساند و به مکه نارسیده مُرد. او از کسانی است که از مسلمانی تنها به نام آن بسنده کرده‌اند، و ظاهر قرآن و حدیث را به سود خود بر می گردانند تا مجوّزی برای زشتکاری آنان باشد. وی از اخلاص کیشان معاویه بود و در صفّین فرماندهیِ پادگان او را برعهده داشت.[۱۵]

محتملاً او این حدیث را شنیده بود که پیغمبر(ص) فرموده است: «خدایا، کسی که بر مردم مدینه ستم کند و آنان را بترساند، او را بترسان و لعنت خدا و فرشتگان و همهٔ مردمان بر او باد.» و دربارهٔ مدینه می‌فرمود: «خدایا، هر کس دربارهٔ مردم این شهر قصدی بد کند، او را همچون نمك در آب بگذار.»[۱۶] و یا این که فرمود: «در مدینه کسی، کسی را نکشد، برای جنگ سلاح برندارد.»[۱۷] و یا این که فرمود: «بار خدایا، ابراهیم مکه را حرم قرار داد و من مدینه را حرم قرار می‌دهم، که خونی در آن ریخته نشود و برای پیکار جنگ افزار برندارند و برگ درخت آن را جز برای خوردن دام نریزند.»[۱۸]

۱۳. تاریخ تحلیلی اسلام، ج ۲، ص ۶۳
۱۴. کامل، ج ۴، ص ۱۲۳
۱۵. الاصابه، ج ۳، ص ۴۹۳ـ۴۹۴
۱۶. کنزالعمال، «کتاب فضائل»، حدیث ۳۴۸۸۴
۱۷. همان مأخذ، حدیث ۳۴۸۳۹ و ۳۴۸۱۱
۱۸. وفا الوفاء، ص ۹۰؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۳۰

آری شنیده بود ولی هنگامی که می‌دید کسی که خود را جانشین پیغمبر می‌داند، فرزند او را می‌کشد و دختران او را گرد شهرها می‌گرداند و کسی بر او خرده نمی‌گیرد، چرا او از ویران ساختن شهر پیغمبر بیمی به خود راه دهد؟

مسلم پس از سرکوبی مردم مدینه و فرو نشاندن آشوب، رو به مکه نهاد تا کار پسر زبیر را نیز پایان دهد، لیکن در بین راه مُرد. و چنانکه یزید دستور داده بود حُصَین بن نُمَیْر کِندی فرماندهی لشکر او را به عهده گرفت.

حُصَیْن مکه را محاصره کرد. منجنیقها را نصب کردند و شهر را زیر پرتاب سنگ گرفتند. در این گیرودار آتش در خانهٔ کعبه افتاد و علت آن آتش‌سوزی را گوناگون نوشته‌اند. در حالی که مکّه در محاصره به سر می‌برد. خبر مُردن یزید به مردم شهر و محاصره کنندگان رسید. فرمانده سپاه شام که نمی‌دانست برای چه کسی باید بجنگد، با پسر زبیر به گفتگو پرداخت که آماده است بیعت او را بپذیرد، بدان شرط که با او به شام برود. چون عبدالله شرط او را نپذیرفت، حصین با سپاهیانِ خویش به شام بازگشت.

گویا وی می‌خواست، پسر زبیر را به شام بکشاند تا اگر کار او سامانی یافت، در کنار وی باشد وگرنه در آنجا او را بکشند و شرّ مخالفی را از سر خود باز کند.

یزید در ربیع‌الاول سال ۶۴ هجری در سن سی و هشت یا سی و نه سالگی در حُوّارین درگذشت، در حالی که کارنامهٔ حکومت سه سال و اند ماههٔ او، کشتن پسر دختر پیغمبر، اسیر کردن خاندان رسول خدا، قتل‌عام مدینه و ویرانی خانهٔ کعبه بود. پس از یزید، مردم شام با پسرش معاویه بیعت کردند، اما حکومت او دوامی نیافت. با مرگ معاویه، از نو شورش برخاست. این بار شام نیز از آشوب برکنار نماند. شام پس از مرگ یزید، گرفتار ستیزه‌های قبیله‌ای و همچشمیهای قیسی و یمانی گردید.[19]

مادر یزید، مَیسون دختر بَحْدَلِ بن اُنیف، از تیرهٔ کلبیان است. ضَحّاك بن قیس، داروغهٔ شام که در زندگانی معاویه پایهٔ حکومت یزید را گذارد و پس از مرگ او برای وی خدمتگزاری وفادار بود، از تیرهٔ قیس و از عربهای شمالی است. در دورهٔ خلافت کوتاه یزید و دورهٔ کوتاهتر حکومت پسرش معاویه، کلبیان اندك‌اندك، در قدرت دخالت کردند و بر قیسیان سخت گرفتند. این کار بر ضحاك بن قیس گران افتاد. وی پس از مرگ یزید، طرفدار حکومت پسر زبیر (عبدالله‌بن زبیر از عربهای عدنانی) گردید. با

۱۹. زندگانی فاطمه زهرا(ع)، ص ۱۶۸ و بعد

درگیری کلبیان و قیسیان در مرج راهط[20] و پیروزی قیسیان و خلافت مروان، آشوب شام فرو نشست، و آرامشی در این سرزمین پدید آمد.

آتش حجاز را عبدالله، پسر زبیر که پس از مرگ معاویه خود را خلیفه می‌دانست، دامن زد. گذشته از حجاز، در عراق نیز از نو جنب و جوشها آغاز شد. آنان که حسین بن علی(ع) را با نامه‌های پی‌درپی به شهر خود خواندند و نایب او را با چنان گرمی استقبال کردند، سپس او و حسین(ع) را با چنان نامردی در چنگِ دشمن رها کردند، به خود آمدند. آیا از کردهٔ زشت خود پشیمان شده بودند؟ پاسخ این پرسش دربارهٔ دسته‌ای از آنان مثبت است. ولی همه کسانی که پس از مرگ یزید از نو دست به کار شدند، درد دین نداشتند. گروهی هم بودند که می‌خواستند زنگِ زبونیهای پی‌درپی عراق برابر شام زدوده شود، و مرکز حکومت به عراق باز گردد.

به هر حال، دینداران و سیاست پیشگان برخاستند و مقابل حکومت ایستادند، اما کاری از پیش نبردند. پیشوای شیعیان، سلیمان بن صرد، کشته شد و لشکر گرد آمده از هم گسیخت، امّا در این گیرودارها مردی پای پیش گذاشت که برای همیشه در تاریخِ تشیع جایی برای خود باز کرده است؛ مختار پسر ابوعبیدهٔ ثقفی. دربارهٔ مختار و انگیزهٔ او در این قیام قضاوتهای گوناگون شده است؛ تاآنجا که بعضی دانشمندانِ طبقهٔ اول و دوم از شیعه دربارهٔ او نظر مساعدی ندارند. اما متأخّران او را به نیکویی ستوده‌اند.

مختار پس از قیام نافرجام سلیمان بن صرد (رئیس پشیمانان) شیعیان را فراهم ساخت. او می‌دانست اگر بخواهد جنبش شیعه به نتیجه برسد، باید فردی از خاندان پیغمبر آن را رهبری کند یا لااقل جنبش به نام او آغاز شود. چه کسی برای این کار مناسب است؟ علی بن الحسین، فرزند شهید آل محمد، و اگر او نپذیرد؟ محمد، فرزند علی بن ابی طالب، عموی علی بن الحسین.

مختار به هر دو تن نامه نوشت. امام علی بن الحسین که بیوفایی عراقیان و رنگ پذیری آنان را دیده بود و می‌دانست به گفتهٔ پدر بزرگوارش این مردم «دین را تا آنجا می‌خواهند که زندگانی خود را بدان سر و سامان دهند و هنگام آزمایش پای پس می‌نهند» به مختار پاسخ مساعد نداد و تنها تا آنجا که کار او با کیفر قاتلانِ پدرش مربوط می‌شد، کردار او را تصویب فرمود؛ چنانکه چون مختار سر عبیدالله بنِ زیاد و

۲۰. جایی است در غوطه دمشق در سمت مشرق آن (معجم‌البلدان)

عمربن سعد را نزد او فرستاد، امام به سجده رفت و گفت: اَلْحَمْدُ لِلّهِ الّذی اَدْرَکَ لی ثاری مِنْ اَعدائی وَ جَزَی اللّهُ الْمُخْتارَ خیراً.[۲۱]

یعقوبی می نویسد: مختار سرِ عبیدالله بن زیاد را نزد علی بن الحسین(ع) به مدینه فرستاد و فرستادهٔ خود را گفت: بر در خانهٔ او بنشین، همین که دیدی درِ خانه گشوده شد و مردم به درون رفتند، بدان که هنگام غذا خوردن اوست، تو هم به درون خانه برو.

فرستاده چنان کرد، و چون داخل خانه شد بانگ برداشت: ای خانوادهٔ نبوت و معدن رسالت و فرود آمدنگاه فرشتگان و منزل وحی! من فرستادهٔ مختار پسر ابوعبیده هستم و این سر پسر زیاد است که برای شما آورده‌ام. با شنیدن این بانگ، فریاد از زنان بنی هاشم برخاست و چون امام سر عبیدالله را دید، گفت دورخ جای او باد.

بعضی گفته‌اند: علی بن الحسین را پس از مرگ پدرش جز آن روز خندان ندیدند.[۲۲]

و ابن عبدربّه نوشته است: سر عبیدالله را هنگامی نزد علی بن الحسین آوردند که نیمروز بود و او ناهار می خورد. چون سر را دید، گفت: سبحان الله، کسی فریفتهٔ دنیا نمی‌شود مگر آن که حق نعمت خدا در گردنش نباشد. وقتی سر پدرم را نزد ابنِ زیاد آوردند، غذا می خورد.[۲۳]

اما مسعودی نوشته است: مختار نامه‌ای به علی بن الحسین السجاد نوشت. در آن نامه او را امام دانست و خواست تا با آن حضرت بیعت کند و از او رخصت خواست تا دعوت خویش را آشکار سازد. مالی فراوان هم با نامه فرستاد. علی بن الحسین مال را نپذیرفت و نامهٔ او را پاسخ نداد و در مسجد پیغمبر او را ناسزا گفت.[۲۴] ممکن است قسمت اخیر را ناخشنودان از مختار افزوده باشند، ولی آنچه مسلم است امام در موردِ دعوت برای رهبری شیعیان، روی خوش به مختار نشان نداده است.[۲۵]

سالهای ۶۶ـ۷۵ هجری برای حجاز، عراق و شام سالهای محنت و آشوب بود. در سراسر این ده سال این ایالتها روی آرامش ندیدند.

شام، چنانکه نوشتیم، صحنهٔ پیکار خونین کلبیان و قیسیان ـ عربهای جنوبی و

۲۱. رجال کشّی، ص ۱۲۷ المختارالثقفی، ص ۱۲۴

۲۲. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶

۲۳. عقدالفرید، ج ۵، ص ۱۴۳

۲۴. مروج الذهب، ج ۲، ص ۹۸

۲۵. برای اطلاع ازحال مختار نک ← تاریخ تحلیلی اسلام.

شمالی ـ شد.

حجاز شاهد هجوم سپاهیان عبدالملك بر مکّه و سرانجام کشته شدن عبدالله پسرِ زبیر بود، اما عراق بیش از این دو ایالت کیفر نامردی خود را دید.

راستی باید گفت نفرین فرزند پیغمبر(ص) گریبان مردم این سرزمین را گرفت. حسین(ع) دربارهٔ آنان چنین گفت: «خدایا باران آسمان و برکتهای زمین را از آنان بازدار! جمع آنان را از هم پراکنده ساز! و هیچ گاه حکومتها را از آنان راضی مگردان.»[26،27]

در محرّم سال ۶۱ هجری پسر زیاد، سر پسر دختر پیغمبر را پیش روی خود دید و شادمان شد. پنج سال بیش نگذشت که سر پسر زیاد پیش روی مختار نهاده شد و سالی نگذشت که سرِمختار را برابر مصعب، پسر زبیر، نهادند و پنج سال نگذشت که سر مصعب پیش روی عبدالملك بن مروان قرار گرفت.[28]

این انتقام الهی را شاعر فارسی زبان چنین به نظم آورده است:

نادره پیری ز عرب هوشمند / گفت به عبدالملك از روی پند
زیر همین قبه و این بارگاه / روی همین مسند و این جایگاه
بودم و دیدم که از ابن‌زیاد / رفت و چه‌ها رفت که چشمم مباد
بر طبقی چون سپر آسمان / بود چو خورشید سری خون‌چکان
سر که هزارش سر و افسر فدا / صاحب دستار رسول خدا
بعد ز چندی سر آن بد سیَر / بُد بر مختار به‌روی سپر
باز چو مصعب سر و سردار شد / دستخوش او سر مختار شد
این سر مصعب به‌مجازات کار / تا چه کند با سر تو روزگار
آه که یك دیدهٔ بیدار نیست / هیچ کس از درد خبردار نیست
نه فلك از گردشِ خود سیر شد / نُه خمِ این طاق سرازیر شد
مات همینم که درین بند و بست / این چه طلسمی است که نتوان‌شکست[29]

۲۶ و ۲۷. طبری، ص ۳۴۳ و پس از پنجاه سال، ص ۱۹۴

۲۸. الصواعق المحرقة، ص ۱۹۸ـ۱۹۹؛ تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ۸۵؛ مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۲۱

۲۹. این بیتها ظاهراً از میرزا صادق تفرش متخلص به هجری است. از همکار دانشمندم آقای دکتر سادات ناصری که نسخهٔ آن را به بنده دادند سپاسگزارم. در مأخذهای دیگر در الفاظ بیتها اندك اختلاف دیده می‌شود. (مجله ارمغان، سال یازدهم، ش ۶)

سرانجام، دست انتقام الهی از آستین مردی بی‌رحم و خونخوار بیرون آمد و با نامردمان عراق آن کرد که سزای آنان بود، و آن گفت که به گوش آنان نیک فرو می‌رفت:

«مرا خوب می‌شناسید! من از چیزی نمی‌ترسم. وقتی دست به کار شدم خواهید دانست چه کاره‌ام. مردم کوفه، چشمهایی را دوخته و گردنهایی را کشیده می‌بینم. سرهایی را می‌بینم که چون میوهٔ رسیده بر شاخه سنگینی می‌کند و هنگام چیدن آنهاست. خونهایی را می‌بینم که از بالای عمامه تا بن ریشها را رنگین ساخته. مردم تفرقه‌افکن و خو گرفته با نفاق! مردم فاسد اخلاق! من بیدی نیستم که از باد بلرزم. من کسی نیستم که مرا بازی دست خود کنید و....»

این سخنان تکلیف مردم کوفه و عراق را روشن کرد. همه دانستند، آن که به سر وقت آنان آمده با زبانی سخن می‌گوید که بدان آشنا هستند. حجاج چنان زهرچشمی از آن مردم رنگ‌پذیر زبردست نواز زیردست آزار گرفت که برای مدتِ بیست سال آشوب و فتنه از عراق برخاست و منطقهٔ شرقی و خوزستان که پایگاهی برای خوارج شده بود آرام شد. اما چنانکه می‌دانیم لازمهٔ چنین حکومتها ستمکاری، زندانی کردن و کشتن مردمان، ایجاد خفقان و گسترش ترس میان مردم است. در حکومت حجاج ـ مانند دوران پسر زیاد ـ با اندک تهمتی مردمان را دستگیر می‌کردند، می‌کشتند و یا به زندان می‌افکندند. بلکه گاه به زندان افکندن مستلزم هیچ گونه گناه و یا بدگمانی یا نافرمانی نبود.

به این داستان که نشان‌دهندهٔ گوشه‌ای از اجتماع ستمکار آن روز و تصویری از زندگانی مردم در حکومتهای خودکامه است بنگرید:

حجاج سورهٔ هود را می‌خواند. چون بدین آیه رسید «قَالَ یَا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صَالِحٍ» ندانست که «عمل» را چگونه اعراب بدهد:[۳۰] یکی از نگاهبانان را گفت کسی را بیاور که قرائت قرآن بداند. چون نگاهبان قاری را حاضر کرد حجاج از جای خود برخاسته و رفته بود. نگاهبان قاری را به زندان افکند و او را فراموش کرد. پس از شش ماه که حجاج زندانیان را بازرسی می‌کرد بدان مرد رسید و پرسید:

ـــ برای چه به زندان افتاده‌ای؟

۳۰. آیا آن را مضاف بخواند یا منون؟

ـ به خاطر پسر نوح!

ـ حجاج دانست داستان چگونه بوده است و دستور آزادی او را داد.[۳۱]

هر اندازه سالیان حکومت او درازتر می‌شد، بر سرکشی از فقه اسلام و گستاخی بر دین می‌افزود تا آنجا که در یکی از خطبه‌های خود خطاب به زیارت کنندگان قبر پیغمبر گفت:

مرگ بر این مردم! چرا گرد پشته‌ای خاك و چوب پاره‌ای چند می گردند؟ چرا نمی‌روند قصر امیرالمؤمنین عبدالملك را طواف کنند؟ مگر نمی‌دانند خلیفهٔ هر شخص بهتر از رسول اوست.[۳۲] و چون دیگر حاکمان حرمت او را در دیدهٔ خلیفه می نگریستند، بدو تملّق می گفتند و تقرّب می جستند. اما سرانجام همین که دیدند خلیفهٔ وقت یا نزدیکان او با وی نظر خوشی ندارند گفتهٔ خود را تغییر دادند.

در یکی از روزهای جمعه، خالد بن عبدالله قسری، حاکم مکه به منبر رفت و حجاج را فراوان ستود. روزی چند پس از این خطبه نامهٔ سلیمان بن عبدالملك بدو رسید که حجاج را دشنام داده بود. خالد جمعهٔ دیگر به منبر رفت و گفت: ابلیس در زمرهٔ فرشتگان قرار داشت و چنان طاعت خود را نشان می‌داد که فرشتگان او را از خود برتر می دانستند، امّا خدا درون پلید او را می‌دانست. چون خواست او را رسوا سازد، بدو فرمود تا آدم را سجده کند، و با این فرمان آنچه از ابلیس بر فرشتگان پوشیده بود آشکار شد. حجاج نیز طاعت امیرالمؤمنین را نشان می‌داد، ما برای او فضلی قائل بودیم. امّا خدا امیرالمؤمنین را بر درون زشت او آگاه ساخته بود و او را بر دست وی رسوا ساخت. مردم حجاج را لعن کنید، خدا او را لعنت کند.[۳۳] و بدین گفتار خود را به مقام فرشتگان بالا برد و حجاج را در رتبهٔ ابلیس نهاد.

آنچه از این سخنان و سخنانی مانند آن در می یابیم این است که حکومتهای این عصر مانندِ بیشتر زمانها می کوشیدند چیزی بگویند که خلیفه را خوش آید نه خالقِ خلیفه را. اگر رسیدن چنین نامه درست باشد، قاعدةً تاریخ آن بین سالهای ۹۳ تا ۹۵ هجری است؛ چه خالد دوبار به حکومت مکه رسیده است: نخست سال ۸۱ تا ۸۶

۳۱. عقدالفرید، ج ۵، ص ۲۷۲

۳۲. شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۲۴۲ و عقدالفرید، ج ۵، ص ۲۸۴؛ مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۴

۳۳. عقدالفرید، ج ۵، ص ۲۶۷

است، ولی در این سالها حجّاج مورد عنایت عبدالملک بوده است؛ دیگر سال ۹۳ تا ۹۶. از سال ۶۲ هجری که محتملاً امام علی بن الحسین به همراه بازماندگان آلِ پیغمبر از مدینه برگشت، تا سال ۹۵ (که بنا به مشهور) سال رحلت آن حضرت است، جز دو سال حکومت یزیدبن معاویه، چهار تن دیگر به نام امارت مؤمنان بر قلمرو اسلامی حکومت کرده‌اند: مروان بن حکم بن ابی العاص، عبدالملک پسرِ مروان، ولید پسر عبدالملک، سلیمان پسر عبدالملک که مردمانی طالب قدرت یا آسایش‌جوی و اهل خوشگذرانی بودند.

چنانکه در جای دیگر نوشته‌ام،[۳۴] مقدمات مُردن سُنّت و زنده شدن بدعت از سال ۳۰ هجری به بعد، با دست‌اندازی قریش و امویان بر منصبهای دولتی و سوء استفاده از خزانه، آغاز شد؛ و دگرگونی اساسی در احکام و نظام اسلامی از دوران زمامداری معاویه پدید آمد. لیکن در عصر معاویه چون هنوز تعدادِ چشمگیری از صحابهٔ پیغمبر زنده بودند و در سراسر ایالتهای مسلمان نشین می‌زیستند، گهگاه برابر نوآوریهای او می‌ایستادند. فقهای دیندار نیز تا آنجا که می‌توانستند از نکوهشِ بدعتها دریغ نمی‌کردند (هر چند بیشتر اوقات سخن آنان به حاکم وقت اثر نمی‌کرد). معاویه چون مردی دوراندیش و مردمدار بود، بسا در مقابل خرده گیریهای آنان خاموش می‌ماند. می توان گفت، بستن راه هرگونه اعتراض بر حکومت از دورهٔ عبدالملک آغاز گردید. وی پس از کشته شدن پسر زبیر، به مکه رفت (۷۵هـ.ق) و در مدینه خطبه‌ای خواند که:

من نه چون خلیفهٔ خوار شده (عثمان) و نه چون خلیفهٔ آسانگیر (معاویه) و نه چون خلیفهٔ سست خرد (یزید) هستم. من این مردم را جز با شمشیر درمان نمی کنم. شما کارهای مهاجران اولین را در خاطر دارید، اما مانند آنان رفتار نمی کنید! ما را به پرهیزگاری می خوانید و خود را فراموش می کنید! به خدا سوگند از این پس کسی مرا به تقوا امر نمی کند، مگر اینکه گردن او را خواهم زد.[۳۵] جملهٔ اخیر را برای آن گفت که خطیبان هنگام خواندن خطبهٔ جمعه گفتار خود را با «اِتّقِ اللّهَ» (از خدا بپرهیزید) آغاز می کردند.

نوشته‌اند چون به عبدالملک مژده دادند که به خلافت رسیده است، قرآنی را که

۳۴. زند گانی فاطمه‌زهرا(ع)، (فصلی برای عبرت تاریخ) ص ۱۶۸ـ۱۸۵؛ نیز: تاریخ تحلیلی اسلام

۳۵. تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ۷۸؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۹۱ و البیان والتبیین، ج ۲، ص ۲۴۴ـ۲۴۵

پیش رو داشت بر هم نهاد و گفت: این آخرین ملاقات ماست.[٣٦]

وقتی کسی که خود را خلیفهٔ پیغمبر می‌شناساند، در شهر پیغمبر و کنار مدفن او چنان سخنانی بگوید و بر سنّت وی چنان گستاخی کند، پیداست که مأموران او در ایالتهای دور افتاده چه خواهند گفت و چه خواهند کرد.

هشام بن اسماعیل مخزومی که در سالهای ٨٢ـ٨٦ حاکم مدینه بود، چندان بر مردم سخت گرفت و آنچنان آزارشان داد که عبدالملك با همه سنگدلی ناچار شد او را از کار برکنار کند.

حجاج بن یوسف هنگامی که مدینه را به قصد عراق ترك می کرد، به منبر رفت و گفت: خدا را سپاس می گویم که مرا از این سرزمین بیرون می برد. این شهر از همهٔ شهرها پلیدتر و مردم آن از همهٔ مردم گنده‌تر و با امیرالمؤمنین دغل کارترند.[٣٧]

و همچنین در یکی از خطبه‌های خود گفت: زمین و آسمان با خلافت برپاست. خلیفه نزد خدا بزرگتر از فرشتگان مقرّب و پیغمبران و مرسلین است. چرا که خدا آدم را دوست خود آفرید و فرشتگان را به سجدهٔ او واداشت، در بهشت جای داد، سپس او را به زمین فرود آورد و خلیفهٔ خود کرد و فرشتگان را رسول ساخت.[٣٨]

خالدبن عبدالله قسری در مکه خطبه‌ای خواند و گفت: مردم! خلیفه مردی بزرگتر است یا فرستادهٔ او؟ مگر نمی‌دانید ابراهیم خلیل از خدا آب خواست، خدا به او آب شور نوشانید اما چون خلیفهٔ او از او آب خواست آب شیرین بدو داد! و مقصود او از خلیفه ولیدبن عبدالملك بود که چاهی در حُجونِ مکه کند و آب آن شیرین بود.[٣٩]

این سخنان را تاریخ ضبط کرده است، چون گویندگان آن مردمانی سرشناس بودند؛ کسانی که سرنوشت حجاز، عراق و ایران و شرق اسلامی به دست آنان سپرده شده بود. خوشبختانه، گفته‌های حکومتهای جزء و مسؤولان پستهای کوچك دولتی ضبط نشده وگرنه می خواندیم که حاکم واسط، یا اهواز یا نیشابور، عبدالملك و یا ولید را به خدایی و بالاتر از خدایی ستوده است.

شاید بپرسید، جامعهٔ اسلامی برابر گفتارهای زشت و کردارهای از آن زشت ترِ این خلیفه‌ها و حاکمان دست نشاندهٔ آنان چه کرد؟ پرسشی بجاست. امّا پاسخ آن چنان هم

٣٦. تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ٧٩، نقل از: تاریخ ابوالفدا، ج ١، ص ٢٠٥؛ سیوطی، تاریخ الخلفا. ص ٢١٧

٣٧. مشکوة الادب، ج ٢، ص ٢٧٢

٣٨. ابوالفداء، ج ١، ص ٢٠٥، به نقل از: تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ٧٩

٣٩. الکامل، ج ۴، ص ٥٣۶

دراز و دشوار نیست؛ پاسخی کوتاه و روشن: همان کاری که همیشه کرده است. عبدالملك مردم را خوب شناخته بود که گفت شما ما را به پرهیزگاری می‌خوانید و خود پرهیزگار نیستید. پس از آن سخنان، تکلیف مردم روشن شد. گروهی پایبند دین بودند اما شمار آنان اندك بود.

حکومتها نخست مقرری را که این مردم از بیت‌المال داشتند بریدند. و حتی گاه به‌خاطر مخالفت یك تن، عطایای یك شهر را قطع می‌کردند، چنانکه هشام به‌خاطر قیام زید، یك سال بهرهٔ مردم مکه و مدینه را قطع کرد.[40] و اگر بدین طریق باز هم دست از مخالفت نمی‌کشیدند به زندان می‌افتادند یا کشته می‌شدند. گروهی دیگر نیز خود را کنار کشیدند و خاموش نشستند. آن وقت بود که نوبت به مردان روز رسید، کسانی که همیشه بازار این معرکه‌ها را گرم نگاه می‌دارند.

می‌دانیم، در پایانِ نیمهٔ نخستین سدهٔ اول هجری دسته‌ای آشنا به اصول اعتقادات در حوزهٔ اسلامی پدید آمدند که ایمان را تنها اقرار به زبان (گفتن شهادتین) می‌دانستند و می گفتند مرتکبِ گناهان کبیره از آنان نیست که جاودان در آتش دوزخ بماند و خدا از گناه او می گذرد. ظاهر بعض آیات قرآن را نیز دلیل می گرفتند: «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ»[41] اینان کسانی هستند که در تاریخ علم کلام اسلامی به نام «مُرْجِئه» معروفند. امویان از این دسته متکلمان، سود فراوان جستند و اینان بودند که دانسته یا ندانسته بر کار این زمامداران صحّه گذاشتند و از زشتی کردار آنان در دیدهٔ مسلمانان کاستند.

دسته‌ای ستایشگر و شکم‌پرست فرومایه هم خود را به میان انداختند تا آنچه در این زمامداران نیست بدانها نسبت دهند و بستایند و آنچه را در آنهاست بزدایند.

شاعرانی چون أخْطَل، کَعب بن جُعَیْل لیثی، عبدالله بن همام سلولی، ابوالعباس اعمی، مسکین دارمی، عدی بن رقاع، یزید بن مُفَرِّغ. به نمونه‌هایی از سروده‌های این ستایشگران حرفه‌ای دقت کنید.

یزید بن مُفَرِّغ در ستایش مروان گفته است:

۴۰. اغانی، ج ۷، ص ۲۲؛ تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴، ص ۷۲

۴۱. و دستهٔ دیگر به حکم خدا وا گذاشته‌اند که آنان را عذاب کند یا بر آنان ببخشد (توبه: ۱۰۶).

وَأَقَمْتُمْ سُوقَ الثَّنَاء وَلَمْ تَكُنْ سُوقُ الثَّنَاء تَقَامُ فِی الْأَسْوَاقِ(۱)
فَكَأَنَّمَا جَعَلَ الإِلهُ إِلَيكم قَبْضَ النُّفُوسِ وَ قِسْمَةَ الأَرْزَاقِ(۲)

ابوالعباس اعمی، شاعر ایرانی اصل آذربایجانی، دربارهٔ خاندان اموی که پیش از درگیری حَرَّه از مدینه رانده شدند چنین سروده است:

وَلَمْ أَرَ حَيّاً مِثْلَ حَيٍّ تَحَمَّلُوا إِلَى الشَّامِ مَظْلُومِينَ مُنْذُ بَرِيتُ(۳)
أَعَزَّ وَ أَمْضَى حِينَ تَشْتَجِرُ الْقَنَا وَأَعْلَمَ بِالْمِسْكِينِ حَيْثُ يَبِيتُ(۴)
إِذَا مَاتَ مِنْهُمْ سَيِّدٌ قَامَ سَيِّدٌ بَصِيرٌ بِعَوْرَاتِ الْكَلَامِ زَمِيتُ(۵) [42]

و ابوالعباس أَعْمی در نکوهش شیعیان علی سروده است:

لَعَمْرُكَ إِنَّنِی وَ أَبَا طُفَيْل لَمُخْتَلِفَانِ وَاللّهُ الشَّهِيدُ(۶)
لَقَدْ ضَلُّوا بِحُبِّ أَبِی كَمَا ضَلَّتْ عَنِ الْحَقِّ الْيَهُودُ(۷)

فرزدق در مرگ حجّاج، در ضمن قصیده‌ای طولانی، سروده است:

لِيَبْكِ عَلَى الْحَجّاجِ مَنْ كَانَ بَاكِياً
عَلَى الدِّينِ أَوْ شَارٍ عَلَى الثَّغْرِ وَاقِفٍ(۸)

۱) بازار ستایش را به هنگامی برپا کردید که میان بازارها جایی نداشت.

۲) گویا خدا گرفتن جانها و بخش روزیها را به شما واگذارده است.

۳) از آن روزی که آفریده شدم هیچ مردمی را چون آن مردم که مظلومانه به شام فرستاده شدند، ندیده‌ام.

۴) هنگامی که نیزه‌ها در یکدیگر درآید (کارزار آغاز شود) آنان گرامی‌تر و کاری‌ترند و بهتر می‌دانند که مستمند کجا به سر می‌برد.

۵) اگر مهتری از آنان بمیرد مهتری جای او را می‌گیرد سخن‌شناس و با وقار.

۴۲. شوقی ضیف، تاریخ الادب العربی العصر الاسلامی، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹

۶) به جان تو سوگند که من و ابوطفیل (عامربن واثله، شاعر شیعی) مخالف یکدیگریم و خدا بر این گواه است.

۷) آنان با دوستی علی گمراه شدند، چنانکه یهودیان از حق گمراه گشتند (تاریخ الادب العربی، ج ۲، ص ۳۳۹).

۸) اگر کسی می‌خواهد بر دین یا بر کسی که بر مرز دشمن ایستاده و جان خود را فدای دیگران می‌کند بگرید، بر حجاج بگرید!

وَمــا ذَرَفَتْ عَيْنانِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ
عَلَى مِثْلِهِ اِلّا نُفُوسَ الخَلائِفِ(۹)

أخطل در مدح حجاج بن يوسف، ضمن قصيده‌ای، چنين سروده است:

أَحْيـا إِلا لــهُ لَـنـا إِلامـامَ فـإنَّـهُ
خَيْرُ الْبَرِيَّةِ لِلذُّنُوبِ غَفُورٌ(۱۰)
نُورٌ أَضـاءَ لَـنَا الْبِلادَ وَ قَدْ دَجَتْ
ظُلَمٌ تَكادُ بِها الْهُداةُ تَجُورُ(۱۱)
فَعَلَيْكَ بِالْحَجّاجِ لا تَعْدِلْ بِهِ
أَحَداً اِذا نَزَلَتْ عَلَيْكَ أُمُورٌ(۱۲)[۴۳]

عدی بن رِقاع، وليدبن عبدالملك را چنين ستوده است:

وَلَـقَـدْ أرادَ الـلّـهُ اِذْ وَلّاكَـهـا
مِنْ أُمَّةٍ اِصْلاحَهـا وَرَشادَهـا(۱۳)
أَعْمَرْتَ أَرْضَ الْمُسْلِمِينَ فَأَقْبَلَتْ
وَ نَفَيْتَ عَنْها مَنْ يَرُومُ فَسادَها(۱۴)

و أحوص دربارهٔ وليدبن عبدالملك گفته است:

تَـخَـيَّـرَهُ رَبُّ الْـعِـبـادِ لِـخَـلْـقِـهِ
وَلِيّاً وَكانَ اللّهُ بِالنّاسِ أَعْلَما(۱۵)

۹) پس از محمد و خلفا هيچ دو چشمی بر مانند حجاج نگريسته (کسی جز محمد و خلفای او همتای حجاج نيست)، (ديوان، ج ۲، ص ۵)

۱۰) خدا حجاج را برای ما زنده نگاهدارد که او بهترين آفريدگان و بخشندهٔ گناهان است.

۱۱) نوری بود که برای ما شهرها را روشن کرد، در حالی که تاريکيها آن را چنان فرا گرفته بود که بيم گمراهی راهنمايان می‌رفت.

۱۲) هرگاه بلاها بر تو فرود آيد به سوی حجاج برو! نه سوی کسی ديگر.

۴۳. ديوان، ص ۷۴

۱۳) هنگامی که خدا تو را والی امت ساخت، اصلاح و رستگاری آنان را می‌خواست.

۱۴) سرزمين مسلمانان را آبادان کردی تا دولت بدان روی آورد و آن را که تباهی آن سرزمين را می‌خواست از آن راندی (تاريخ الأدب العربی، ج ۲، ص ۳۴۴)

۱۵) پروردگار بندگان، وليد را برای بندگانش به ولايت گزيد، و مصلحت مردمان را در اين کار بهتر می‌دانست (تاريخ الادب العربی، ج ۲، ص ۳۴۱).

واخطل، بَشیربن مروان و بنی امیّه را چنین می‌ستاید:

بِکُمْ أَدْرَکَ اللّهُ الْبَرِیَّةَ بَعْدَما
سَعیٰ لِصُّها فیها وَهَبَّ غُشُومُها (۱۶)

وَ إِنَّکَ لَلْمَأْمُولُ والمُتَّقی بِهِ
إِذا خِیفَ مِنْ تِلْکَ الأمور عَظیمُها (۱۷)[۴۴]

عبدالله بن زبیر بن أشیم، عبدالملک را چنین می‌ستاید:

هُوَ الْقائِدُ الْمَیْمُونُ وَالْعِصْمَةُ الَّتِی
أَتیٰ حَقُّها فینا عَلی کُلِّ باطِلِ (۱۸)

أَقامَ لَنَا الدِّینَ الْقَوِیمَ لِحِلْمِهِ
وَرَأْیٍ لَهُ فَضْلٌ عَلیٰ کُلِّ قائِلِ (۱۹)[۴۵]

و فرزدق در مدح هشام بن عبدالملک چنین سروده است:

هِشامَ بْنَ خَیْرِ النّاسِ إِلاّ مُحَمَّداً
وَ أَصْحابَهُ إِنّی لَکُمْ لَمْ اُقارِفِ (۲۰)

مِنَ الْغِشِّ شَیْئاً وَالَّذی نَحَرَتْ لَهُ
قُرَیْشٌ هَدایا کُلَّ وَرْقاءَ شارِفِ (۲۱)

إِلیٰ آلِ مَرْوانَ انْتَهَتْ کُلُّ عِزَّةٍ
وَکُلُّ حَصیٍ ذِی حَوْمَةٍ لِلْخَنادِفِ (۲۲)

۱۶) بس از آن که دزد امب کوسس خود را کرد و باد فتنه انگیخته سد، خدا حاجت آفریدگان را به وسیلهٔ سما برآورد.

۱۷) گاهی که از کارهای بزرگ ترسان سوند به تو ىناه می‌برند و تو ىشتیبان آنان هستی.

۴۴. دیوان، ص ۱۲۳

۱۸) او رهبر فرخنده و نگاهبانی است که حق او هر باطلی را از میان برد.

۱۹) او با خرد و بردباری که از همگان بیشتر دارد، دین را برای ما برپا داشت.

۴۵. ناسخ، ج ۵، ص ۳۹۶ (حالات سید سجاد علیه‌السلام)

۲۰) هشام! ای - پس از محمد و یاران او - پسر بهترین مردمان! به شما دروغ نمی‌گویم.

۲۱) سما را فریب نمی‌دهم سوگند به آن که قریس ستران جوان و کلانسال را برای او نحر می‌کند.

۲۲) حشمت و جمعیتی که تیرهٔ خندف راست، به‌مروان منتهی می‌شود.

هُمُ الأکْرَمُونَ الأکْثَرُونَ وَلَمْ یَزَلْ
لَهُمْ مُنْکِرُ النُّکْراء، لِلْحَقِّ عارِف (۲۳)[46]

ناگفته نماند که برابر اردوی ستایشگران دین فروش دنیاطلب تنی چند بودند که برای رضای خدا و بیان حقیقت از ستایش آل پیغمبر و نکوهش آل ابوسفیان و مروانیان دریغ نداشتند. و اگر گاهی ممدوحان آنان می خواستند صلهٔ اندک یا بسیار به ایشان بدهند نمی پذیرفتند. کُمَیْت بن زیاد اسدی را که سلسله قصیده های او به نام هاشمیات معروف است، باید سردستهٔ اینان شمرد.[47] اما فریاد این شاعران در میان آنهمه بانگ و هیاهو چون نسیمی خنک بود که در دوزخی گداخته وزد و یا چنانکه سخن سرای فارس تعبیر کند:

«مقابلهٔ آهنگ حجازی با نعرهٔ طبل غازی».

پدر امام چهارم اجتماع آن روز را چنین وصف فرمود که: مردم بندهٔ دنیایند، دین را تا آنجا می خواهند که زندگانی خود را بدان سر و سامان دهند و چون آزمایش به میان آید دینداران اندك خواهند بود.[48]

وضع اجتماعی در سراسر قلمرو اسلامی چنین بود. آنچه بر این جمله باید افزود این است که مدینه از سالهای ۶۵ هجری به بعد، گرفتار تباهی اخلاق و فساد عمومی گشت و البته مقدمات آن از سالهای پیش آغاز شده بود. از سال ۳۰ هجری خانواده هایی از اشراف قریش که درآمد کلانی از خزانهٔ دولت داشتند، و از بخششهای خلفا نیز فراوان بهره می گرفتند، به ثروت‌اندوزی پرداختند. بالا رفتن رقمِ ثروت و خرید ملکها و مستغلات آنان را به زندگانی پر تجمل و افزودن بر وسایل آسایش کشاند، و در این باره با یکدیگر به همچشمی برخاستند؛ کنیزان و غلامانِ بسیار خریدند، بخصوص کنیزکانی که از موسیقی و خوانندگی آگاه باشند. اندك اندك، دیگر مردمِ نیز در این کار به آنان اقتدا کردند، و رفته رفته شهری مقدس را تباهی فرا گرفت.

مشکوة، ۱۳۶۴

۴۶. دیوان، ج ۲، ص ۹ ۲۳) آنان بزرگواران بسیار عددند، پیوسته آنان شناسای حق و منکر زشتی هستند.
۴۷. زندگانی فاطمهٔ زهرا(ع)
۴۸. اَلنّاسُ عَبیدُ الدُّنیا وَالدّینُ لَعِقٌ عَلیٰ اَلْسِنَتِهِمْ یَحُوطُونَهُ ما دَرَّتْ بِهِ مَعایِشُهُمْ فَاِذا مُحِّصُوا بِالْبَلاءِ قَلَّ الدَّیّانُونَ.

فرمانروایان مصر از جانب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

در میان نامه های مولی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، جز وصیتنامهٔ معروف او به مالك اشتر سه نامهٔ دیگر در مورد حکومت مصر دیده می‌شود: یکی نامهٔ شصت و دوم است به مصریان که امام(ع) در آن نامه از بعثت پیمبر(ص) و رحلت او و به هم در افتادن امت و روی گرداندن آنان از خاندان وی و مشکلاتی که برای امام فراهم آوردند، سخن می گوید، سپس آنان را بیم می‌دهد که دشمنان از هر سو به شهرهای شما حمله آورده و سرزمینهای مرزیتان را گرفته‌اند. در این نامه نه از مالك سخنی است و نه از مصریان، لیکن در عنوان نامه آمده است: «از نامهٔ آن حضرت است به مصریان که با مالك اشتر فرستاد، چون او را به حکومت آن سرزمین گمارد.»

دیگری نامهٔ سی و هشتم است که در آن به مصریان می‌فرماید: «من بنده‌ای از بندگان خدا را به سوی شما فرستادم که در روزهای بیم نخوابد و در ساعتهای ترس، از دشمن روی برنتابد. بر بدکاران، تندتر بود از آتش سوزان. او مالك پسر حارث فدحجی است...»

و دیگری نامهٔ سی و چهارم است خطاب به محمد، پسر ابوبکر. این نامه هنگامی نوشته شده است که امام(ع) شنید، محمد از عزل خود و جانشینی اشتر دلتنگ شده است. امام بدو می نویسد: «خبر یافتم از فرستادن اشتر برای تصدی کارهایی که در عهده داری، دلتنگ شده‌ای. آنچه کردم نه برای آن است که تو را کندکار شمردم یا انتظار کوشش بیشتری بردم، و اگر آنچه را در فرمان توست از دستت گرفتم بر جاها حکومتت دادم که سر و سامان دادن آن بر تو آسانتر است و حکمرانی‌ات بر آن تو را

خوشتر...»

می دانیم پیش از آنکه محمد به حکمرانی مصر گمارده شود، قیس پسر سعدبن عباده در آنجا امارت داشته است. سپس امام(ع) قیس را از حکومت آن سرزمین برداشته و محمد پسر اشعث را بدانجا فرستاده است. پس از چندی، محمد را از کار برکنار کرده و مالك را به حکومت مصر معین فرموده، اما مالك پیش از آنکه به محل کار خود برسد، شهید شده است.

باید دید چرا در مدتی کوتاه این سه تن جای یکدیگر را گرفته‌اند؛ نیز امام(ع) محمد پسر ابوبکر را در چه تاریخی از حکومت مصر برداشته است.

در مورد نخست، محمدبن یوسف کندی مصری که کتاب الولاة والقضاة را نوشته و تاریخ حکومت حاکمان بر این ایالت را ضبط کرده، چنین می نویسد: «قیس بن سعدبن عباده انصاری از جانب امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام والی مصر گردید و در آغاز ربیع‌الاول سال ۳۷ هجری وارد مصر شد. قیس مردی صاحب تدبیر و با کفایت بود. معاویه و عمرو پسر عاص برای برانداختن وی تدبیر می کردند و او با زیرکی و حیلت تدبیرهای آنان را باطل می‌ساخت. معاویه از درون مصر بر قیس دست نیافت، پس حیله‌ای برانگیخت تا اطرافیان علی(ع) را بدو بدگمان کند و به دست آنان وی را براندازد، و چنین کرد و بعدها به بزرگان قریش می گفت: هرگز حیله‌ای چنانکه برای برانداختن قیس کردم به کار نبردم. چون دیدم قیس را نمی‌توانم نزد خود بیاورم، به شامیان گفتم، قیس را دشنام مدهید و جنگ او را مخوانید که وی از دوستان ماست. نامه‌ها و اندرزهای او به ما می‌رسد. نمی‌بینید چگونه دوستان شما را که در آن سرزمین به سر می برند نگاهداری می کند، عطای آنان را به ایشان می‌دهد و به هر کس از آنان که نزد وی رود نیکویی می کند؟ آنگاه این موضوع را به دوستان خود در عراق نوشتم. جاسوسان علی در عراق از آن آگاه شدند. محمدبن ابی بکر و عبدالله بن جعفر این خبر را به علی(ع) رساندند و قیس را متهم کردند.»[1]

توطئه سبب شد که قیس از حکومت مصر برکنار شود و محمدبن ابی بکر جای او را بگیرد و سپس اشتر به جای محمد برود. اما اشتر هرگز به مصر نرسید، و محمد نیز در جنگ با دوستان معاویه که در مصر به سر می بردند شهید شد.

۱. طبع مطبعة آباء یسوعیین، بیروت ۱۹۰۸، ص ۲۰-۲۱

محمد در چه سالی به مصر رفته و در چه تاریخی از حکومت آن ایالت برکنار شده؟ چنانکه ظاهر نامهٔ سی و چهارم نشان می دهد، امام(ع) محمد را از حکومت برداشته و مالك را به جای او گذاشته و نیز چنانکه پیداست، این نامه پس از شهید شدن مالك نوشته شده است. اما عزل محمد کی بوده و اشتر چه وقت از جانب امام به حکومت مصر منصوب شده است؟

ابن حجر می نویسد: «علی(ع) وی را در رمضان سال ۳۷ به حکومت مصر فرستاد. و از سوی معاویه عمروبن العاص به مصر روانه گردید و جنگی میان محمد و فرستادگان معاویه درگرفت و سرانجام محمد در صفر سال ۳۸ شهید شد.[۲]

محمدبن یوسف کندی مصری حکومت محمدبن ابی بکر را بر مصر پس از ذکر شهادت مالك اشتر آورده نویسد: «وی در نیمهٔ رمضان سال ۳۷، از جانب امیرالمؤمنین علی(ع) به مصر درآمد.[۳] و هم او نویسد: «قیس بن سعد، محمدبن ابی بکر را دید و گفت، هر چند امیرالمؤمنین مرا بی هیچ تقصیر عزل کرد، من خیرخواهی را دریغ نمی دارم. تو با معاویة بن خدیج و مسلمة بن مخلد و بسربن ارطاه و یاران آنان مدارا کن. اما وی برخلاف گفتهٔ او رفتار کرد.»[۴]

طبری ولایت محمدبن ابی بکر را بر مصر به سال ۳۶ نوشته و نوشتهٔ او صراحت دارد که چون محمد به مصر رسید، قیس بن سعد در آنجا بود،[۵] و به سند خود از حارث بن کعب والبی، از پدرش روایت کند که چون محمدبن ابی بکر به مصر رفت، من با او بودم و او عهد امیرالمؤمنین علی(ع) را بر مصریان خواند.[۶] از طرفی می دانیم مالك به سال ۳۷ هجری به فرمان امام روانهٔ مصر گردیده و چنانکه کندی نوشته است و بسیاری از مآخذ نیز موافق گفتهٔ اوست، در قلزم بر اثر خوردن عسل زهرناك شهید شد.[۷]

و باز چنانکه در ظاهر نامهٔ امام می بینیم، امیرالمؤمنین به محمد می نویسد، از این که کار تو را به اشتر دادم آزرده مشو. پس محمد در سال ۳۷ که اشتر روانه مصر می شود، در آنجا بوده است.

از مجموع آنچه دیدیم، نوشتهٔ طبری درست تر به نظر می رسد. امام درآغاز

۲. الاصابه فی تمییز الصحابه، رقم ۸۲۹۴ ۳. الولاة والقضاة، ص ۲۶_۲۷ ۴. همان، ص ۲۷
۵. ج ۶، ص ۳۲۴۵ ۶. همان ص ۳۲۴۶ ۷. الولاة والقضاة، ص ۲۳

خلافت خود حکمرانان ایالتهای اسلامی را معین فرموده و قیس بن سعد را حکومت مصر داده است. دشمنان قیس توطئه‌ای را آغاز می کنند که گویا طراح آن معاویه بوده است. قیس از حکومت مصر معزول و محمد بن ابی بکر به جای او گمارده می‌شود. ولی در سال ۳۷ همان کسانی که قیس سفارش آنان را به محمد کرده بود علیه او بر می‌خیزند و شهر دچار آشوب می‌شود. امام ناچار مالك را به جای محمد به حکومت مصر معین می کند و این نامه را هم به محمد می نویسد و چنانکه نوشتیم، اشتر در میان راه در ماه رجب سال ۳۷ به شهادت می‌رسد و محمد، پسر ابوبکر، چند ماهی با مخالفان درگیری داشته و سرانجام درصفر سال ۳۸ شهید شده است.

یادنامهٔ مصطفوی، ۱۳۷۰

مرگ شرف‌الدین

در این ماه (دی‌ماه ۱۳۳۶) مرگ سید عبدالحسین شرف‌الدین جامعهٔ شیعه را به‌مصیبتی بزرگ مبتلا کرد. اگر بگوییم این مصیبت به‌عموم مسلمانان وارد شد، سخنی مبالغه‌آمیز نیست؛ چنانکه به‌تعبیری دقیق‌تر باید این حادثه را ضایعه‌ای در عالم علم و ادب دانست.

اگر گفتهٔ رودکی در مرگ شهید بلخی که می‌گوید:

از شمار دو چشم یک تن کم | وز شمار خرد هزاران بیش

با مبالغه‌های شاعرانه آمیخته باشد، در مورد مرگ شرف‌الدین مفاد شعر را باید تغییری داد و گفت که جامعهٔ شیعه دیده‌ای روشن داشت و برای همیشه به‌هم آمده اما خردمندان خود می‌دانند که از شمار خرد چند کم شده است.

شاید این سخنان بر بعضی طباع ناگوار باشد. شاید نوشتهٔ مرا بر بی‌اطلاعی یا غرض حمل کنند.

هر چه بیندیشند یا بگویند، آزادند و ایرادی ندارم. اما باید متوجه بود که نمی‌گویم که عالم در جامعه شیعه یکی بود و آن هم سیدعبدالحسین شرف‌الدین و چون او رفت، این عناوین و القاب را هم با وی به‌خاک سپردند. بنده نه چنین ادعایی دارم و نه تا این حد از سازمان علمی شیعه بی‌اطلاعم.

خدا را شکر که ما علمای فراوان داریم؛ بعضی در صف اول جبهه به‌ادای وظیفه

مشغولند و دهها و شاید صدها دیگر هم در کادر احتیاط و ذخیره در انتظار به‌سر می‌برند تا نوبت خدمتگزاری آنان به‌مذهب برسد.

خدا همه را توفیق دهد و برکات خود را بیفزاید. و نیزنمی گویم شرف‌الدین فقیه بی‌مانند و اصولی بی‌همتا بود؛ چه آن مرحوم هر چند به‌شهادت مقاله‌ها و کتابهای مطبوع وی، در فقه و اصول پایه‌ای ارجمند داشت، اما در حوزهٔ نجف و قم اصولیهای مبرزی هستند که در این فن مقامی را احراز کرده‌اند.

می‌خواهم بگویم شرف‌الدین تا آنجا که بندهٔ بی‌مقدار می‌شناسم، تنها کسی بود که نخست روح اسلام و تشیع را به‌خوبی دریافت؛ آنگاه با قلم و گفتار، حقایق دینی را با لحنی مؤثر و شیوا که از ایمان کامل و علم وافر او سرچشمه می‌گرفت، در صحنه‌هایی نشان داد که چون او پهلوانی توانایی چنین هنرنمایی را داشت.

در منبر خطیب، و در مجلس محدث و در درس فقیه و در عالم مطبوعات نویسنده‌ای سحار بود؛ گاهی هم همهٔ این مقامها را نادیده می‌گرفت و به‌کار تأسیس کودکستان و دبستان و دبیرستان می‌پرداخت و چون معلمی کهنه‌کار و دلسوز نونهالان شیعه و سنی را از محبتهای پدرانهٔ خود بهره‌مند می‌ساخت.

اکثریت محیطی را که وی در آن به‌سر می‌برد، مردمی تشکیل می‌دادند که در معتقدات مذهبی با او هماهنگ نبودند. اما او چون پزشکی وظیفه‌شناس که درد بیمار خود را می‌پرسد و با نژاد و ملیت و زبان او کاری ندارد و دشمنیهای شخصی را در حریم محترم حرفهٔ شریف خود راه نمی‌دهد، چنان رفتار می‌کرد که پیروان دو مذهب او را رهنما و پیشوای خود می‌دانستند و از خوان علم وی برخوردار می‌گشتند.

ما می‌دانیم تألیف در نظر بعضی کار ساده‌ای است و نیز می‌دانیم از دیرباز مردم مشرق بیش از آنکه به‌مادهٔ کتابی توجه داشته باشند. عظمت مؤلف را نسبت به‌حجم و ضخامت کتاب می‌سنجند و بسا دیده‌ایم و می‌بینیم که منشی یا مستخدم و یا مرثیه‌سرایی روزی چند در به‌روی خود می‌بندد، سپس به‌مقدار همت خود کتابی در پانصد یا هزار صفحه یا کمتر یا بیشتر فراهم می‌سازد و لقبها می‌یابد که کمترین آن مورخ‌الممالك یا فخرالمؤلفین یا علامة العلما و مانند این لقبهاست که محصول آن از همه قسم تنها در سرزمین ما رشد می‌کند.

اما شرف‌الدین عالمی شرقی است که آثار او در غزارت ماده و استحکام مطالب و طرز استدلال شیوهٔ محققان امروز غرب را دارد. شرف‌الدین سالها وقت صرف می‌کند تا

کتابی به‌نام *ابوهریره* انتشار می‌دهد. من این کتاب را خوانده‌ام ولی اکنون در دست ندارم. گویا صفحات آن از دویست و پنجاه متجاوز نیست (آن هم به‌قطع کوچک) اما هنگامی که کتاب در معرض قضاوت علمای سنت و جماعت و محدثان و مورخان ورزیدهٔ این طایفه قرار می‌گیرد، می‌خوانند و سخنی نمی‌گویند، یعنی سخنی ندارند که بگویند. تنها ادیب بارز و محدث و فاضلی مانند شیخ عبدالمتعال صعید تیر انتقاد خود را به‌سوی کتاب *ابوهریره* رها می‌کند و با استفاده از ضرب‌المثل معروف «رمیتنی بدائها وانسلت» در حدیثی از احادیث کتاب مناقشه می‌پیوندد. لیکن در شمارهٔ دیگر مجله هفتگی *الرساله* که انتقاد شیخ عبدالمتعال را درج کرده است، پاسخی از شرف‌الدین می‌بینیم که منتقد را برای همیشه مجاب می‌کند.

مقالهٔ سودمندی که در مورد جمع بین صلاتین نوشت، از جمله آثاری بود که توجه فقهای الازهر را جلب کرد؛ زیرا دانستند که اولاً علمای شیعه در این فتوا مبدع نیستند، و ثانیاً دنیای امروز نیز چنین حکمی را ایجاب می‌کند؛ چه با اصول صرفه‌جویی در وقت نیز مناسبت دارد و این یکی از امتیازات بیشمار این حکم است.

اما از آثار و تألیفات سیدشرف‌الدین و زندگانی سیاسی او شاید خوانندگان *وظیفه** بی‌اطلاع نباشند و شاید که روزنامه‌های یومیه این مرحله از زندگانی وی را شناسانده‌اند. من چون توفیق خواندن روزنامه‌ها را ندارم، نمی‌دانم دربارهٔ سیدشرف‌الدین چیزی نوشته‌اند یا نه و اگر نوشته‌اند، چه نوشته‌اند، اما ترجمهٔ نسبتاً مبسوطی از احوال او را در *ریحانة الادب*، تألیف مرحوم مدرس تبریزی که به‌فارسی است، دیده‌ام و علاقه‌مندان را بدان توصیه می‌کنم.

به‌خاطر آشنایی این بنده با آثار آن بزرگوار و ارتباط قلمی با آن مرحوم و نیز از جهت ادای وظیفه، با نوشتن این سطور خوانندگان ارجمند را تصدیع دادم. اسکنه‌الله فسیح جنانه.

* روزنامهٔ *وظیفه* به سردبیری سید محمّدباقر حجازی منتشر می‌شد. این مقاله بار نخست در شمارهٔ ۲۸ دی سال ۱۳۳۶ در آن روزنامه به چاپ رسیده است.

عبداللّه بن سعد بن ابی سرح

دوست دانشمندم آقای یغمائی! در سمارهٔ ۲۹۲ مجلهٔ یغما (دی‌ماه سال جاری) عنوان «عبداللّه بن سعد بن ابی سرح» جلب توجه کرد. صفحات مجلهٔ شما معمولاً به ترجمهٔ احوال ادیبان، شاعران و رجال سیاست اختصاص دارد، و درج شرح حال مسلمانان با مشرکان و یا مرتدان صدر اسلام در آن غریب می نماید، بخصوص که به قول معروف از بین پیمبران جرجیس انتخاب شود!

عبداللّه بن سعد بن ابی سرح در شمار کسانی است که سراسر تاریخ زندگی او را پرده‌هایی از ابهام و تردید پوشانیده است. پس جا داشت که از خواندن آن عنوان تعجب کنم. شگفتی هنگامی افزود که به پایان مقاله رسیدم و آنچه را انتظار می بردم نیافتم.

نام نویسندهٔ مقاله ذکر نشده است، اما نوشته، فضل او و آشنایی وی را با ادب عربی و تاریخ اسلام نشان می‌دهد. پیداست که ضمن مطالعه، به داستانی غریب برخورده و پسندیده‌اند. سپس خواسته‌اند خوانندگان یغما نیز از خواندن آن لذت برند و یا عبرت گیرند.

بحق، کاری پسندیده و سودمند کرده‌اند، اما نمی‌دانم چرا پیش از تحریر این داستان در اطراف آن بررسی کافی نشده است. داستانی چنین مهم و شگفت‌انگیز یا نباید عنوان شود و یا اگر عنوان شد، باید از هر جهت تجزیه و تحلیل گردد. اینک از نویسندهٔ محترم و از شما و خوانندگان محترم مجلهٔ یغما معذرت می خواهم که در ذیل مقالهٔ فاضلانهٔ ایشان باید توضیحی بیفزایم؛ زیرا ممکن است همهٔ آنانکه شرح حال عبداللّه بن ابی سرح را خوانده‌اند، در تاریخ تتبع کافی نداشته باشند و مندرجات مقاله را

حقیقت تاریخی غیرقابل جرح تلقی کنند و در ذهن آنان جای گیرد که پسر ابی‌سرح به‌سلیقهٔ خود کلام خدا را تغییر می‌داده است و پیغمبر اسلام عمل او را امضاء می‌فرموده‌اند.

قبلا باید یادآور شوم که قضاوت دربارهٔ رجال صدر اسلام یعنی از زمان بعثت رسول اکرم(ص) تا اواخر قرن سوم ـــ عصری که اسناد مکتوب نسبتاً افزایش می‌یابد ـــ کاری دشوار است. بررسی و جرح و تعدیل اسناد مکتوب و استخراج رأی درست از بین اقوال آمیخته به غرض نیز چندان آسان نیست. زیرامی‌دانیم دامنهٔ معارضه‌های قیسی و یمانی به میدانهای نبرد محدود نشده بلکه در روایات مدنی و کوفی نیز اثر گذاشته است، و اگر مشاجره‌های امویان و هاشمیان، عثمانی و علوی، اموی و عباسی و رقابتهای عرب با ایرانی را در نظر بگیریم و اعمال غرض ظاهرمسلمانان نیز بر این جمله افزوده شود و بدین نکته توجه کنیم که تزویر، تحریف و جعل احادیث کاری‌ترین سلاح تبلیغاتی این مردم در چنان عصر بوده است، معلوم خواهد شد که برای اطمینان از صحّت روایتی، مخصوصاً اگر مضمون آن به سود یا به زیان شخصی یا دسته‌ای خاص باشد، چه اندازه باید دقت و صرف وقت کرد و از چه مقدماتی باید بهره گرفت. آنگاه خواهیم دانست که مراجعه به یك مآخذ برای کشف حقیقت کافی نیست و باید با بردباری کامل و استقصاء تمام و کوشش بسیار درایت و روایت را در هم آمیخت تا به حقیقت یا آنچه به حقیقت نزدیکتر است رسید.

هنگامی که مورخی متتبع مانند طبری فریب جعّالان و قصه‌پردازان را می‌خورد، و افسانهٔ «غرانیق» را که سند آن مقدم بر سال نود و پنج هجری نیست و از نظر درایت نیز ساخته بودن آن آشکار است، به عنوان حقیقتی تاریخی در کتاب خود می‌آورد، و در نتیجه، سالها دستاویزی برای دشمنان اسلام می‌گردد، از دیگر ناقلان چه انتظار می‌توان داشت؟

باری، برای آنکه مقدمه از اصل مطلب طولانی‌تر نشود به داستان عبدالله بن سعد می‌پردازیم. خلاصه آنچه نویسندهٔ فاضل مقاله نوشته‌اند این است:

«ابن ابی‌سرح آیات قرآن را که بر پیغمبر نازل می‌شد، می‌نوشت ولی ضمن نوشتن به سلیقهٔ خود در کلمات تصرف می‌کرد و مثلا «عزیز حکیم» را «عزیز علیم» می‌نوشت. پیغمبر می‌گفت: آنچه نوشتی درست است، چون در معنی تغییری نمی‌دهد.

«ابن ابی‌سرح چون چنین دید، از مسلمانی برگشت و گفت: اگر قرآن وحی از جانب

خداست، چنین وحی به من نیز می‌رسد وگرنه محمد پیغمبر نیست.» هنگام فتح مکه محمّد(ص) او را جزء کسانی شمرد که در هر حال باید کشته شوند. لیکن عبداللّه به پایمردی عثمان، نزد پیغمبر آمد و از نو مسلمان شد و در خلافت عثمان، به سرکردگی سپاهی که فرزندان پیغمبر جزء آن بودند، به فتح آفریقا رفت...»

گمان دارم مأخذ نویسندهٔ فاضل مقاله، کتاب استیعاب ابن عبدالبرّ یا سندی است که مستقیماً از این کتاب برداشته شده است؛ چه چنین تفصیلی را تنها در آن کتاب و یا در روایات تلفیق شده از اسناد مدینه و مسلمانان مغرب اسلامی می توان یافت.[1] آن قسمت از داستان که پیغمبر(ص) عمل عبداللّه را صحیح دانست در اسناد دیگر دیده نمی‌شود. در بعض روایات تنها نوشته‌اند وی مرتد[2] و یا فریفته[3] شد.

در اینجا باید نکتهٔ دیگری را یادآور شوم که رعایت آن شرط اساسی تحقیق در حدیث است. هنگامی می توانیم مضمون حدیث یا داستانی را صحیح بدانیم که از جهت درایت و روایت هر دو قابل قبول باشد.

مهمترین شرایطی که از نظر روایت نزد علمای حدیث معتبر است، این که راویان حدیث شناخته و به راستگویی معروف باشند. اگر در موضوعی خاص چند روایت داشته باشیم، مدلول آنان نباید مخالف یکدیگر باشد. اما از نظر درایت لازم است قرائن عقلی موضوع حدیث یا داستان را تأیید کند و شرایط زمان و مکان وقوع چنان واقعه‌ای را تکذیب ننماید. تقریباً همان شرایطی را که ابن‌خلدون در مقدمهٔ تاریخ خود معتبر دانسته، و البته در نقد حدیث، «درایت» مقدم بر «روایت» است.

داستان عبداللّه بن ابی‌سرح از نظر روایت و درایت پذیرفتنی نیست. از نظر درایت، مضمون آن با اوضاع و شرایط تاریخی، و منطق دینی و سیرت پیغمبر اسلام تطبیق نمی کند و از نظر روایت گذشته از موثق نبودن راویان، نشانهٔ خلط و تزویر و جعل در مضمون داستان آشکار است.

نخست، از جهت روایت به داستان بنگریم. در مقالهٔ مندرج در مجلهٔ یغما خواندیم که سبب برگشتن ابن ابی‌سرح از مسلمانی آن بود که او به سلیقهٔ خود

۱. استیعاب، چاپ حیدرآباد ۱۳۳۶ هـ.ق، ص ۳۸۱؛ واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۸۵۵

۲. «ذیل المذیل طبری»، چاپ عکسی، ج ۱۳، ص ۲۳۵۷

۳. ابن سعد، طبقات، چاپ دار صادر، جزء ۲۸، ص ۴۹۶

کلمات قرآن را تغییر می‌داد و پیغمبر از او می‌پذیرفت و نوشتیم تنها روایات مدنی بدین مضمون است. مآخذ دیگر تنها تحریف عبدالله را متذکر شده بودند نه تصویب پیغمبر را و بعض مورخان قدیمتر چون ابن سعد صاحب طبقات تنها نوشته‌اند: وی فریفته شد و از اسلام برگشت.

از طرف دیگر، اکثریت قریب به اتفاق مفسّران شیعه و سنی نوشته‌اند که سبب برگشتن او از اسلام آن بود که چون آیات ۱۲ تا ۱۵ سورهٔ مؤمنون را که در وصف خلقت انسان است می‌نوشت،[۴] از دقّت کلام الهی در وصف خلقت انسان تعجب کرد و بی‌اختیار گفت: «تبارك اللّه احسن الخالقین.» پیغمبر گفت: بنویس «فتبارك اللّه احسن الخالقین».

عبداللّه گفت: محمّد پیغمبر نیست، چه اگر آنچه او می‌گوید وحی است بر من نیز وحی نازل می‌شود و اگر از خود اوست، من نیز می‌توانم چنان بگویم و از اسلام برگشت و آیهٔ ۹۳ سورهٔ انعام «سأنزل مثل ما انزل الله» دربارهٔ او نازل شد.[۵]

پس می‌بینیم روایاتی که سبب مرتد شدن پسر ابی‌سرح را بیان می‌کند، به چند مضمون آمده است که بعض آن با دیگری مخالفت تمام دارد.

گویا جاعلان داستان، نخست آنچه را مفسّران نوشته‌اند پرداخته‌اند، سپس به علتی که ضمن نقد درایت حدیث خواهیم نوشت، چون پذیرفتن این داستان معقول نبوده است، گفته‌اند وی کلمات قرآن را تحریف می‌کرد. و بعداً برای آنکه دامن او را از خیانت در کلام خدا پاك دارند به دنبال آن افزوده‌اند که پیغمبر نیز تغییر او را امضاء می‌نمود.

اسناد حدیث نیز اعتبار ندارد؛ یعنی بیشتر راویان این احادیث به اصطلاح محدثان مجروحند و فعلا مجالی برای گسترش این قسمت از بحث ندارم.

۴. ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین، ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر...

۵. ابوحیان، تفسیر بحرالمحیط، طبع مطبعهٔ سعادت ۱۳۲۸، ج ۴، ص ۱۸۰؛ تفسیر «النهرالماد» (حاشیهٔ همین صفحه)؛ ابوالفتوح، تفسیر، چاپ تهران ۱۳۲۰، ج ۴، ص ۲۳۵؛ کشاف (چاپ اول)، مطبعهٔ سرفیه، ج ۱، ص ۳۰۳؛ قرطبی، تفسیر، چاپ مصر ۱۳۳۵، ج ۷، ص ۴۰؛ طوسی، تبیان (چاپ سنگی)، تهران، ج ۱، ص ۶۳۷؛ رازی، مفاتیح الغیب، مطبعهٔ سرفیه ۱۳۲۴، ج ۴، ص ۹۴؛ نیز بیضاوی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۹۱؛ شوکانی، تفسیر، ص ۱۳۲ـ۱۳۳؛ خازن، تفسیر، ج ۲، ص ۳۷ به نقل الغدیر، ج ۸، ص ۲۸۱

حال ببینیم چرا پذیرفتن چنین داستانی معقول نیست، یعنی داستان را از نظر درایت تحلیل کنیم.

۱. چنانکه دیدیم، اکثریت قریب به اتفاق مفسّران نوشته‌اند آیهٔ ۹۴ سورهٔ انعام دربارهٔ عبداللّه ابن ابی‌سرح نازل شد و از طرفی همانان متفق‌اند که «سورهٔ انعام» جز آیهٔ ۹۱[6] و با آیهٔ ۱۵۱[7] مکّی است. «سورهٔ مؤمنون» نیز که وصف خلقت انسان در آن آمده است، و گفته‌اند عبداللّه «تبارك اللّه احسن الخالقین» را بدان جهت بر زبان آورد، به اجماع مفسران در مکّه نازل شده است.

عبداللّه بن ابی سرح در سالهای اول بعثت اسلام آورده است[8] و در آن هنگام به کتابت وحی مشغول شده سپس در زمرهٔ مهاجران به مدینه رفته[9] و در غزوهٔ بدر نیز بوده است.[10] اما نشانی در دست نیست که پس از این تاریخ نیز جزء کاتبان وحی بوده است و به‌هرحال در مقصود تأثیری ندارد.

پس از صلح حدیبیّه یعنی در سال ششم از هجرت و سال نوزدهم از بعثت پیغمبر، مرتدشده وبه‌مشرکان پیوسته‌است.[11] فاصلهٔ بین آن داستان و برگشتن عبداللّه از اسلام کمتر از هفده سال نیست. حال این سؤال پیش می آید که چگونه وی در مکه دربارهٔ پیغمبری محمّد به شك افتاد، و گفت بر من نیز وحی می‌رسد، آنگاه با وی به مدینه هجرت کرد و در جنگ بدر در شمار اصحاب او بود و پس از هفده سال از آن تاریخ از وی برید و به قریش مکه پیوست. چرا از همان آغاز که در پیغمبری محمّد به شك افتاد، این راز را آشکار نساخت؟ چرا در جنگ بدر، در صف مسلمانان و مقابل خویشاوندان خود وبزرگان مکه بود؟ چرا در آن روز به مردم اعلام نکرد محمّدپیغمبر نیست تا مردم مکه در نبرد با وی استوارتر شوند و ایمان مردم مدینه از او سلب گردد و یا لاأقل از کشتار بیهوده و باطل (به زعم او) جلوگیری کند؟ آیا این قرائن نشان نمی‌دهد که داستان سراپا ساختگی است و چنانکه خواهیم دید، اغراض سیاسی سبب جعل آن شده

۶. وما قدروااللّه حق قدره اذ قالوا ما انزل اللّه علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی نوراً و هدی للناس... (که در حق یهود مدینه است).

۷. قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئاً و بالوالدین احساناً...

۸. طبری، «ذیل المذیل»، ص۲۳۵۸، طبع افست

۹. الاستیعاب، طبقات، دار صادر، ج ۷، ص ۴۶۶

۱۰. عقدالفرید، طبع محمد سعید عریان ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۴۱ ۱۱. همان، ج ۴، ص ۲۱۷

است؟

۲. روایات فراوان در دست است که هر حدیث با قرآن مخالف بود، هر چند از ما نقل شده باشد، باطل و ساخته است و داستان پسر ابی‌سرح با نصّ قرآن و روح نبوّت و حقیقت اسلام سازگاری ندارد. قرآن کریم می گوید:

«انّه لکتاب عزیز. لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید»[۱۲] و نیز می گوید: «ان هو الا وحی یوحی. علمّه شدید القوی».[۱۳]

۳. اگر کسی محمدبن عبدالله را پیغمبر هم نداند باید قبول کند که مردی عاقل و روشن‌بین بوده است زیرا از قبیله‌های پراکنده و به‌خون یکدیگر تشنه، دولتی چنان متّحد و قوی به‌وجود آوردن از عهدهٔ مردم عادی بر نمی آید. از طرفی مسلّم است که تناقض گویی در گفتار نشانهٔ آشفتگی عقل و موجب عدم اطمینان مردم به گوینده خواهد بود. فرض کنیم قرآن وحی الهی نیست و محمد خود آن را املاء کرده و کلام الهی خوانده است. در این صورت محال است مجال چنین توهّمی را به کاتب خود دهد، زیرا سیاست ایجاب می کند که اگر کسی در کار او دخالت کرد برای حفظ موقعیت خویش بر او خشم گیرد و او را کیفر دهد نه آنکه تصرّف او را بپذیرد و در نتیجه اعتقاد او را در حق خود متزلزل سازد.

حال که دیدیم داستان عبدالله بن ابی سرح بر چنین بنیاد بی‌بنیادی بنا شده است، باید دید چرا عبدالله‌بن ابی‌سرح مرتد شد و چرا وی یا دیگران چنین داستانی را اختراع کردند.

پدر عبدالله هیچگاه از دل مسلمان نشد و پیوسته در زمرهٔ منافقان بود.[۱۴] عبدالله برادر رضاعی عثمان‌بن عفان است یعنی مادر وی عثمان را شیر داده است و به نظر می‌رسد عبدالله بیشتر به هواداری عثمان خود را مسلمان خواند و به خاطر عثمان نیز هجرت کرد، و نیز از آن جهت که پیش‌بینی می کرد دعوت محمد گسترش خواهد یافت و مکه تسلیم خواهد شد. شاید بپرسید برای او چه سودی داشت؟ باید دانست که مادر عبدالله اشعری است و اشعریان یمانی‌اند. چنانکه می‌دانیم، همچشمی اشعری و قیسی از سالها و بلکه قرنها پیش از ظهور اسلام موجب درگیری این دو دودمان بوده است. اشعریان در عربستان خوشبخت، یعنی یمن به سر می‌برند و با کشاورزی و

۱۲. فصلت: ۴۲، ۴۳ ۱۳. نجم: ۵، ۶ ۱۴. ابن حجر، الاصابه، ذیل ترجمهٔ عبدالله‌بن سعد

بهره‌برداری از سرزمینهای مستعد آن با حسن زندگانی نسبتاً مرفهی یافتند.

قیسیان که خود را از فرزندان مضربن نزار می‌دانند، در نواحی غربی جزیره یعنی سرزمین حجاز ساکن شدند که از جهت استعداد کشاورزی به پایهٔ عربستان خوشبخت نیست. ولی طولی نکشید که شکست خود را از طریق بازرگانی جبران کردند و از یمانیان پیش افتادند. لیکن دشمنی یا همچشمی بین این دو دودمان همچنان باقی ماند. یمانیان قیسیان را خوار می‌شمردند و قیسیان یمانیان را همرتبهٔ خود نمی‌دانستند. در شهر مکّه قدرت در دست قیسیان بود و یمانیان را تحقیر می‌کردند. چنانکه گفتیم، عبداللّه‌بن سعدبن ابی‌سرح از جانب مادر یمانی (اشعری) و از پدر قیسی و به اصطلاح دو رگه است که در نظام قبیله‌ای نقص بزرگی است.

پس وی در شمار قریشی اصیل نبود و در نتیجه در مکه احساس حقارت می‌کرد.

چون محمد(ص) دعوت خود را آشکار کرد، عبداللّه هم به خاطر خویشاوندی با عثمان و هم به خاطر آنکه از طعن قیسیان برهد، مسلمان شد و در شمار سابقان در اسلام و مهاجران و اصحاب بدر در آمد که هر یك از این سه از جهت معنوی امتیاز بزرگی است. به ظاهر، کار به دلخواه او بود. اما ناگهان در سال ششم هجرت محمّد(ص) با قریش مکه یعنی با بزرگان قیس پیمان صلح حدیبیه را امضاء کرد. این صلح به ظاهر چنان نشان شکست مسلمانان بود که بعضی حاضر نبودند آن را بپذیرند، تا آنکه محمّد(ص) گفت: این آشتی به امر خداست و سرانجام سورهٔ «فتح» نازل شد. ابن ابی‌سرح که یك بار دیگر قریش را پیروز و آمال خود را که انتقام از نژاد قیسی است نقش بر آب دید، چنان متأثر شد که جانب مسلمانان و نیز برادر رضاعی خود را رها کرد و به مشرکان مکه پیوست.

قرائنی در دست است که نشان می‌دهد عبداللّه هنگام اقامت در مدینه چون جاسوسی دو جانبه به سر می‌برده است. چه، پس از صلح مکه و پس از آنکه پیغمبر او را امان داد، چند روز شرم داشت نزد پیغمبر بیاید تا آنکه پیغمبر به او گفت: «الاسلام یجبُّ مما قبله» (حال که مسلمان شدی گذشتهٔ تو فراموش می‌شود). و اگر داستان او حقیقت داشت، محمّد باید از او شرمگین شود نه او از وی. و به خاطر همین وضع مبهم اوست که در روز شورا عمار بدو گفت تو چه وقت خیرخواه مسلمانان بوده‌ای؟[۱۵] و

۱۵. طبری، «حوادث سال ۲۳»

پیداست که اگر عبدالله از آغاز مسلمانی تا هنگام ارتداد مرتکب خیانتی به مسلمانان نشده بود، عمّار که به تقوا و حقیقت گویی نزد مسلمانان مشهور است، چنین سخنی را بدو نمی گفت.

هنگامی که عثمان، عمروبن عاص را از حکومت مصر برداشت و عبدالله را به جای او گماشت، کفّهٔ یمانیان سنگین تر شد و این کار بر قیسیان گران آمد؛ بخصوص عمرو که مصر را تیول خود می دانست. طلحه و زبیر و عایشه نیز از حکومت ابن ابی‌سرح ناخشنودی نمودند، و مکرر از عثمان می خواستند که او را از حکومت مصر بردارد.

ابن‌عبدربّه‌نوشته است: [۱۶] روزی عمروبن عاص با جبّه‌ای آگنده بر تن نزد عثمان رفت. عثمان گفت: می دانی خراج مصر بعد از تو چه مقدار افزون شده است؟ گفت: آری، برای اینکه والی تو ستمکار است و حقوق مردم را نمی‌دهد و برای تو می فرستد.

داستان تحریف، قرآن را که بزرگترین گناه در نظر مسلمانان است، به ظن غالب معارضان پسر ابی‌سرح در چنین اوقاتی ساخته و برزبان مردم‌انداخته‌است،ولی هر چندگاه مضمون آن تغییر یافته است تا با نقد تاریخ سازگارتر باشد. سپس آن قسمت را که موافقت پیغمبر با تحریف کلمات باشد، طرفداران پسر ابی‌سرح افزوده‌اند.

این است داستان پسر ابی سرح، داستانی پر از ابهام، تخلیط، افسانه، تزویر و جعل که خوش باوری محدّثان آن را در متن کتب حدیث جاویدان ساخته است و سپس چنان در ذهن خاص و عام رایج گردیده است که مولانا جلال‌الدین آن را به زبان شعر می‌سراید:

پیش از عثمان یکی نسّاخ بود
کو به نسخ وحی جدّی می نمود
وحی پیغمبر چو خواندی در سبق
او همان را وا نبشتی بر ورق
پرتو آن وحی بر وی تافتی
او درون خویش حکمت یافتی
عین آن حکمت بفرمودی رسول
زین قدر گمراه شد آن بوالفضول

۱۶. عقدالفرید، ج ۲، ص ۲۶۳

کانچ می گوید رسول مستنیر
مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر
پرتو اندیشه‌اش زد بر رسول
قهر حق آورد بر جانش نزول
هم ز نسّاخی برآمد هم ز دین
شد عدوّ مصطفی و دین به کین[17]

می بینید که چگونه افسانه با گذشت زمان به صورت حقیقت در می آید تا آنجا که عالمی عارف نیز آن را مسلّم می انگارد و اگر روزی تمام داستانهای دینی به محک نقد علمی درآید، خواهیم دید که نظیر افسانهٔ ابن ابی سرح اندک نیست.

اما چرا عبداللهِ مرتدِ مسلمان شده در خلافت عثمان سرکردگی گروهی از بزرگان مهاجر و انصار را یافت و به فتح افریقا رفت؟ جواب آن ضمن نقل گفتار رسول اکرم(ص) معلوم شد که: «الاسلام یجبّ ما قبله»[18] در اسلام سابقهٔ کسی موجب برتری یا تفاخر او نیست. همه مسلمانان در یک رتبه‌اند. و اگر کسی بر دیگری فضیلتی دارد نزد خداست نه خلق.

پیغمبر اسامة بن زید را فرمانده سپاهی کرد که بزرگان صحابه در آن شرکت داشتند. عمر ابوعبیده را که امیر لشکر بود، عزل کرد و فردای آن روز، وی سرباز فرماندهی بود که خود تا دیروز بر او امارت داشت. مسلمانان مانند دندانه‌های شانه هستند؛ همه در یک ردیف‌اند و هر یک موظف همکاری با دیگران.

یغما، ۱۳۵۱

۱۷. مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر اول، ص ۳۲۳۲-۳۲۳۴

۱۸. واقدی، مغازی، ج ۲، ص ۸۵۶ ـ ۸۵۷

افکار و عقاید کلامی ناصرخسرو

بیشتر تذکره نویسان ناصرخسرو را در شمار شاعران زبان فارسی آورده‌اند. شهرت او نیز در بین مردم ایران به شاعری است. ولی ناصر پیش از آنکه شاعر باشد، متکلم است، و می توان گفت، شعر برای وی وسیله بوده است نه هدف. شاید به خاطر اینکه تأثیر شعر در طبع مردمان از خطابه بیش است، ناصر از شعر برای اشاعهٔ افکار خود استفاده کرده است. از میان چندین اثر ارزندهٔ ناصر تنها دیوانش شهرت یافته و دیگر کتابهای او چون جامع الحکمتین و زادالمسافرین قرنها مهجور مانده است، و جز معدودی به مطالعهٔ آن نمی پرداخته‌اند.

چرا ناصر را در شمار متکلمان اسلامی به حساب نیاورده‌اند؟ آیا اسماعیلی بودن وی سبب به یک سو نهادن او و کتابهای اوست؟ نوشتهٔ ا.ی. برتلس را که می گوید: «در طول هشتصد سال، روحانیان نادان آثار فلسفی او را ــ چون نمی توانستند به کُنه آن پی ببرند ــ مبدل به کتاب سرعات کردند که گویا اسرار و رموزی دارد که هر کس را بدان دسترس نیست»[1] باید با تردید تلقی کرد. در بین متکلمان و فیلسوفان مسلمان کسانی هستند که هنوز هم فلسفه و کلام آنان دشوار و دیرفهم است و در پاره‌ای مسائل مغایر ظاهر شریعت؛ ولی با آنان چون ناصرخسرو معاملت نکرده‌اند. می توان گفت عامل زمان در ناشناس ماندن کتابهای کلامی ناصرخسرو بیش از هر عاملی مؤثر بوده‌است.

شیوع دعوت ناصر و انتشار کتابهای او در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری است،

۱. ا.ی.برتلس؛ ناصرخسرو و اسماعیلیان، ترجمهٔ ی.آرین پور، چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۱۵۰

هنگامی که با پیروزیِ فقها و اصحاب حدیث بر خداوندانِ علوم عقلی، فلسفه و کلام رو به تعطیل می‌رفت. در قرن پنجم و ششم، همهٔ مشتغلان به علوم عقلی مطرود شدند؛ ناصر و اسماعیلیان، معتزلی و شیعی، یا پیروان مکتبهای دیگر. اگر ناصرخسرو کتابهای خود را در قرن سوم و چهارم یا در قرن هشتم تا پایان قرن دهم می‌نوشت، ممکن بود متتبعان در فلسفه و کلام بدان به دیدهٔ عنایت بنگرند؛ چه در این دو فترت، کتابهای علمیِ هر مذهب مورد توجه مذاهب دیگر بوده است.

گفتیم که ناصرخسرو متکلم است، اما بعض معاصران در وصف او مبالغت کرده‌اند و او را حکیم و فیلسوف متبحر در فلسفهٔ افلاطون و ارسطو دانسته‌اند. در شرح حالی که در مقدمهٔ دیوان او چاپ شده است، چنین می‌خوانیم:

«در علم ملل و نحل و کسب اطلاع بر مذاهب و ادیان نیز رنج فراوان برده و نه تنها مذاهب اسلامی را غوررسی کرده بلکه ادیان دیگر مانند دین هندوان و مانویان، صابئین و یهود و نصاری و زردشتیان را نیز تحصیل کرده و از کتاب زند و پازند مکرر صحبت می‌کند.»[۲] سند این ادعا دو بیتِ زیر است:

وز مال شاه و میر چو نومید شد دلم
زی اهل طیلسان و عمامه و ردا شدم
گفتم که راه دین بنمانید مر مرا
زیرا که ز اهل دنیا دل پر جفا شدم[۳]

و نیز این بیت:

راهی است به دین اندر مرشیعتِ حق را
جز راه حروری و کرامی و کیانی[۴]

و نیز این دو بیت:

با جهودان خس کنند به بلخ — وین خسان جمله اهل زنارند
حرمت امروز بر جهودان است — اهل اسلام و دین حق خوارند[۵]

آیا با استناد بدین بیتها می‌توان گفت ناصر در ادیان عالم و مخصوصاً در دین یهود

۲. دیوان، چاپ تقوی — ۳. دیوان، ص ۲۷۲ — ۴. همان، ص ۴۱۱
۵. همان، ص ۱۲۸

تبحر داشته است؟ و برای اطلاع او از دین زردشتی بدین بیت استناد کرده‌اند:

ای خوانده کتاب زند و پازند / زین خواندن زند تا کی و چند
دل پر ز فضول و زند بر لب / زردشت چنین نوشت در زند [6]

و با استناد بدین بیت، نوشته‌اند که ناصر عقاید مانویان، صابئین و دهریان را می‌دانست:

وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری
درخواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر [7]

در صورتی که ناصر در بیتهای پیشین بر فقدان امامان دین حسرت می‌خورد و می‌پرسد که آنان کجا رفتند؟ و ما چرا در زمان ایشان نزادیم؟ و چون خود سبب را نمی‌داند، سفر می‌کند و از این و آن می‌پرسد. می‌توان گفت، این بیتها دلیل حقیقت‌جویی وجهاد علمیِ اوست نه تبحر وی در مذاهب و ادیان.

درست است که ناصر در جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین و خوان‌الاخوان (اگر تألیف او باشد) از گفته‌های افلاطون و ارسطو فراوان یاد می‌کند و با افکار فیلسوفان اسلام چون محمد زکریا و ایرانشهری آشناست؛ حتی می‌توان گفت زادالمسافرین وی ردّی است بر قسمتی از فلسفهٔ پسر زکریا؛ اما با داشتن همهٔ این معلومات، باز نمی‌توان او را حکیم و فیلسوف به معنی مطابقی این اصطلاحها دانست.

می‌دانیم جویندگان حقیقت عالم اگر در روشِ تحقیق خود تنها حکم عقلی را می‌پذیرفتند آنان را فیلسوف می‌گفتند، و اگر شرع را نیز رعایت می‌کردند، متکلم بودند نه فیلسوف.

ناصر از دستهٔ دوم است. به کیفیت استدلال او در رد نظریهٔ رازی در مورد قدم هیولی توجه فرمایید:

«و قول ما اندرین معنی (قدم هیولی) آنست که گوییم این اعتقادی فاسد است و بنیادی سست و نااستوار و قاعدهٔ ضعیف است؛ به دو سبب: یکی بدان سبب که به خلاف قول خدای است و آنچه از گفتارها به خلاف قول خدا باشد، آفرینش که آن فعل خدای است بر درستی آن گواهی ندهد و دیگر، بدان سبب که بعضی از آن دعویها که

۶. همان، ص ۸۹ـ۹۰

۷. همان، ص ۱۷۴

این مرد کردست، مر دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند و این اعتقاد به خلاف قول خدای از آن است که خدای تعالی مر خویشتن را پدید آرندهٔ آسمان و زمین گوید به ابداع... بدیع السموات والارض».[۸]

در روش کلامی نیز راه‌تحقیق او بغایت باریك و افق دید وی نهایت محدود است. با اینکه در سراسر کتابهای حود عقل را می‌ستاید، و مردم را به پیروی از حکم عقل می‌خواند، مقصودش عقل مقید است نه مطلق؛ عقلی که در حکم خود از ائمهٔ تأویل پیروی کند.

میدان دید فکری او وسعت دید متکلمانی چون قاضی عبدالجبار، غزالی طوسی، ابن تیمیه و دیگر متکلمان اسلامی را ندارد؛ هر چند در عمل شاید از جهاتی دست وی از آنان بازتر است. چنانکه خواهیم گفت، کتابهای فلسفه را به قصد تتبع و تحقیق و کشف حقیقت نخوانده است؛ غرض وی آگهی از افکار نویسندگان این کتابها به‌خاطر رد گفتار آنان بوده است. می‌توان گفت، کار وی در رد بر فلسفهٔ یونان مانند کار غزالی است. لیکن غزالی نخست فلسفهٔ یونان را فرا گرفت و چون درمانِ درد درونيِ خود را در آن نمی‌یافت، به جنگ آن برخاست. و ناصر کلام اسماعیلی را آموخت، سپس به مطالعهٔ فلسفهٔ یونان پرداخت تا با آن بجنگد.

اگر بخواهیم جهان‌شناسی ناصر را بدانیم، ناچار باید کتابهای او را تتبع کنیم؛ زیرا تذکره‌نویسان قدیم بدین قسمت توجه نکرده‌اند. از معاصران ا.ی. برتلس خواسته است افکار و عقاید ناصرخسرو را از روی مطالب کتابهای او نشان دهد اما در عمل همهٔ مباحث را ذکر نکرده است.

سالها پیش، مطالعهٔ دیوان ناصرخسرو و جامع‌الحکمتین مرا با طرز تفکر ناصر آشنا ساخت. این روزها که خواستم به نوشتن این مقالهٔ ناچیز برخیزم، یك بار دیگر دیوان، روشنائی‌نامه، جامع‌الحکمتین، زادالمسافرین، وجه‌دین، خوان‌الاخوان[۹] و سفرنامه را تتبع کردم. به نظر من، باید زندگانيِ علميِ ناصر را به دو بخش تقسیم کرد: (پیش از سال ۴۳۷ که سفر هفت سالهٔ خود را آغاز کرده است و پس از آن) و قسمت

۸. زادالمسافرین، ص ۷۷. ممکن است گفته سود که ردّ وی بر رازی به قانون جدل است نه برهان؛ چه ظاهراً رازی مسلمان و معتقد به قرآن بوده است، ولی به هر حال توسل به دلیل سرعی است نه عقلی.

۹. به دلایلی که این بحث جای ذکر آن را ندارد، در انتساب خوان‌الاخوان به ناصر، تردید دارم بلکه مطمئنم که از او نیست و شاید این کتاب در دورهٔ حسن صباح یا بس از او نوشته شده باشد.

دوم را نیز باید به دو بخش کرد: (از آغاز سفر تا سال ۴۴۴ که به خراسان بازگشته است و از این سال تا پایان عمر وی).

برای اطلاع از قسمت اول و نیمهٔ اول قسمت دوم، جز سفرنامه مأخذ قابل اعتمادی نداریم. اما سفرنامه با همهٔ اجمال، معلومات فراوانی در دسترس ما می گذارد. ناصر در مقدمهٔ کتاب چنین می نویسد:

«من مردی دبیرپیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمالِ سلطانی و به کارهای دیوانی مشغول بودم. در ربیع الاخر سنهٔ سبع و ثلاثین و اربعمائه، از مرو برفتم به شغل دیوانی.»[10] پس وی در سن چهل و سه سالگی دبیرپیشه بوده است. معلوماتی که دبیرپیشگان در آن عهد فرا می گرفته‌اند برای ما روشن است. البته مانعی ندارد که مردی با پایه‌ای بلند در علم و مخصوصاً حکمت برای گذرانِ زندگی شغل دبیری را پیشه کند؛ چنانکه ابن سینا در اوج مقام علمی، وزارت را عهده‌دار شد. اما چنین احتمال دربارهٔ ناصرخسرو بعید است؛ چه او می گوید: «در میان اقران شهرتی یافته بودم.»[11]

این عبارت نشان می دهد که وی از دبیرپیشگان همطراز خود به فضل مشهورتر بوده است و همین اعتراف بالملازمه او را از زمرهٔ فیلسوفان و عالمان متبحر بیرون می کند. و باز می گوید: «با خود گفتم از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم». این جمله اعتراف مردی صافی ضمیر است نه دانشمند متبحر در فلسفه.[12] در طی سفرنامه جاهایی که به معلومات خود اشارت می کند، بیشتر اطلاع او در علم محاسبه و ریاضیات و نجوم است؛ یعنی آنچه به کار دبیرپیشگان و عمّالِ دیوانی می آید؛[13] چنانکه در باب بحث خود با استاد علی نسائی، چنین نویسد:

«جمعی نزد وی حاضر، گروهی اقلیدس می خوانند و گروهی طب و گروهی حساب... چون با ایشان در بحث شدم، او گفت: من چیزی از سیاق ندانم و هوس دارم که چیزی از حساب بخوانم. عجب داشتم و بیرون آمدم و گفتم: چون چیزی نداند، چه به دیگری آموزد.»[14]

۱۰. سفرنامه، چاپ دبیر سیاقی، ۱۳۳۵، ص ۱   ۱۱. همان، همان صفحه

۱۲. معلوم نیست استنباط ا.ی. برتلس که: «از سفرنامه که نخستین اثری است که از او به دست ما رسیده پیداست که در حدود چهل و سه سالگی مردی بسیار دانشمند و آشنا به علوم و معارف زمان خود بوده» (ناصرخسرو و اسماعیلیان، ص ۱۷۳) بر چه مأخذی است.

۱۳. ناصرخسرو و اسماعیلیان   ۱۴. سفرنامه، ص ۳

و نیز دربارهٔ پیشگویی از روی نجوم برای امیر لحسا[۱۵] و همچنین در گفتگو و مناظره با ابوسعید بصری، امام معتزله، می گوید: «سؤالها کردیم و جوابها گفتیم و شنیدیم در کلام و حساب و غیره.»[۱۶]

تنها در یک جای سفرنامه سخن از مطالب فلسفی به میان آمده است و آن مناظره یا گفتگوی اوست با ابومنصور محمدبن دوست در قاین که چنین نویسد:

«از هر علمی با خبر بود. از طب و نجوم و منطق چیزی از من پرسید که چه گویی بیرون این افلاك و انجم چیست؟ گفتم. نام چیز بر آن افتد که داخل این افلاك است و بر دیگر نه. گفت، چه گویی بیرون از این گنبدها معنی است یا نه؟ گفتم، چاره نیست که عالم محدود است و حد او فلك الافلاك. و حد آن را گویند که از جز او جدا باشد و چون این حال دانسته شد، واجب کند که بیرون افلاك نه چون اندرون باشد. گفت، پس آن معنی را که عقل اثبات می کند نهایت هست از آن جانب اگر نه؟ اگر نهایتش هست تا کجاست، و اگر نهایتش نیست، نامتناهی چگونه فنا پذیرد؟ و از این شیوه سخنی چند می رفت و گفت که بسیار تحیر در این خوردم. گفتم که نخورده است؟»[۱۷]

اینجاست که فیلسوف برای کشف حقیقت یا پاسخ به پرسنده، باید به دلیل عقلی فلسفی متوسل شود ولی چنانکه می بینیم، پرسنده و پاسخ‌دهنده هر دو درمانده‌اند. و نیز این بحث پس از بازگشت ناصر از سفر مصر به میان آمده است، و می دانیم وی در قاهره با مسائل کلامی و استدلالهای عقلی آشناتر شده است، ولی باز هم دائرهٔ معلومات وی وسعت چندانی نداشته است. خود او با بزرگواری و انصافِ همیشگی که صفت برجستهٔ سالکان راه علم است، بدین حقیقت چنین اعتراف می کند:

«رقعه‌ای نوشتم برای وزیر ملك اهواز و عذری خواستم و گفتم که بعد از این به خدمت رسم و غرض من دو چیز بود: یکی بی نوایی، دوم گفتم همانا او را تصور شود که مرا در فضل مرتبه‌ای است زیادت، تا چون بر رقعهٔ من اطلاع یابد قیاس کند که مرا اهلیت چیست تا چون به خدمت او حاضر شوم خجالت نبرم.»[۱۸] بدیهی است که قسمتی از عبارت تواضع علمی است ولی هیچگاه شیوهٔ عالمان و فیلسوفان بزرگ نبوده است که در مقابله با وزیری هر چند در علم دستی داشته باشد، خود را چنین حقیر بشناسانند.

مجموع این اعترافها نشان می دهد که سرمایهٔ علمی ناصر پیش از رسیدن به مصر

۱۵. همان، ص ۱۱۲ ۱۶. همان، ص ۱۲۲ ۱۷. همان، ص ۱۲۸ ۱۸. سفرنامه، ص ۱۱۵

و اطلاع از مذهب اسماعیلیان فراوان نبوده است و شاید اگر ناصر هنگام رسیدن به قاهره معلوماتی را در حدود آنچه زادالمسافرین نشان می‌دهد فرا گرفته بود، مذهب اسماعیلی را نمی‌پذیرفت یا اگر به عللی آن مذهب را می‌پذیرفت، آنچنان معتقد بدان مذهب نمی‌شد، چه می‌توان اطمینان داشت که وی پیش از سفرِ هفت‌ساله به مذهب اسماعیلیان نبوده است.

این که برتلس می‌گوید: «به هر حال، وی موقعی که به سفر هفت ساله آغاز کرده، بی‌شك در مذهب اسماعیلی بوده والا یك سلسله خصوصیاتِ آغاز سفر او قابل درك و توجیه نخواهد بود؛ زیرا ناصر خود گوید که با کاروان هر ساله به حج نرفته، بلکه تقریباً تنها و همراه با برادر و غلامکی هندو روانهٔ حج شده؛ خط سیر او هم غیرعادی و جالب توجه است؛ زیرا پس از آن رؤیای صادقه، بی‌هیچ دلیل معقولی یکدفعه به مصر افتاده است»[19] جای تردید و بلکه انکار است. با کاروان حج به مکه نرفتن کجا دلیل اسماعیلی بودن تواند شد و آنگاه برای رفتن وی به قاهره چه دلیل معقولی بهتر از قصیدهٔ «ای خوانده بسی علم و جهان گشته سراسر» می‌توان یافت.

که گوید:

ایزد چو بخواهد که گشاید در رحمت
دشواری آسان شود و صعب میسر
روزی برسیدم به در شهری کان را
اجرام فلك بنده به آفاق مسخّر...

شهری که من آنجا چو رسیدم خردم گفت
اینجا بطلب حاجت و زین منزل مگذر
رفتم برِ دربانش و گفتم سخنِ خویش
گفتا مبر اندُه که بشد کانت گوهر[20]

تتبع در این قصیده ونیز در دیگر قصیده‌های وی روشن می‌کند که ناصر پیش از رسیدن به قاهره و آگهی بر مذهب تأویل، در فهم مشکلهای عقلی و معنیِ بسیاری از آیات قرآن فرومانده، کلام خشك مذهب اشعری و فقه حنفی نمی‌توانسته است

۱۹. ناصرخسرو و اسماعیلیان، ص ۱۷۶ ۲۰. دیوان، ص ۱۷۴، ۱۷۵

پرسشهای او را پاسخ دهد؛ مشکلهایی چون صفات باری و این که بسیط من جمیع الجهات چگونه ممکن است متصف به صفت باشد، یا مسألهٔ رؤیت پروردگار و یا چهارزانو نشستن خدا بر عرش و نظیر این دشواریها که بحث روزانهٔ مدرسه‌های اسلامی در آن روزگار بود. وی از یك سو مردی مسلمان و دیندار، پایبند به شرع، و از دیگر سوی آشنا به مسائل عقلی و کلامی بوده است. مشکل خود را با این و آن درمیان می گذاشته، لیکن پاسخی که او را قانع سازد نمی‌شنیده است، تا آنکه لطف حق تعالی او را به قاهره راه نمایانده است. در آنجا چون تشنه‌ای که به آبشخوری گوارا رسد، با سخنان باطنیان آشنا شده و استدلالها و تأویلات آنان را در حل مشکلهای کلام خدا شنیده و پدیرفته است. به هر حال، وی پس از بازگشت به خراسان، مطالعه و تحقیق وسیعی را در فلسفه و کلام آغاز کرد. از سال ۴۴۴ (بازگشت او از سفر) تا سال ۴۶۲ (تاریخ نوشتن جامع‌الحکمتین) هجده سال است که زادالمسافرین را در فاصلهٔ این دو تاریخ نوشته است. برای مردی چون ناصرخسرو که هدفی جز تحقیق نداشته است، هجده سال کم نیست. وی در این مدت توانست روش خود را در جهان‌شناسی بر اساس کلام اسماعیلی پایه گذاری کند. به نظر می‌رسد، پیش از نوشتن کتابهای زادالمسافرین و جامع الحکمتین، فلسفهٔ حکمای یونان چون سقراط، افلاطون و ارسطو را خوانده و در کتابهای محمد زکریا و ایرانشهری تتبع کرده است. از نوشته‌های وی نمی توان دانست که اطلاع او بر کلام مذاهب اسلامی و مخصوصاً کلام اشعری تا چه درجه است، اما پیداست که بدانها توجه چندانی نداشته است.

چنانکه اشارت شد، کلام اسماعیلی با معتزلی، اشعری و شیعه از جهت التزام به قول شرع مشترك است ولی در مفهوم شرع با آنان یکی نیست. از نظر متکلمان اسلامی، شرع ظاهر الفاظ قرآن و حدیثهای موافق با قرآن است. هر لفظ محتمل معنی حقیقی و مجازی است. معنی حقیقی هر لفظ آن است که به ذهن عموم متبادر گردد.

اصل در ارادهٔ معنی از لفظ، معنی حقیقی آن است؛ مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن یافت شود. اینجاست که ناصر و باطنیان از عامهٔ متکلمان اسلامی جدا می‌شوند، چه از نظر آنان ظواهر الفاظ حجیت ندارد و باید تأویل شود. علم تأویل را ائمه می‌دانند، و یا کسانی که از آنان فرا گرفته‌اند.[۲۱]

۲۱. نظیر آنچه شیعهٔ امامیه دربارهٔ متشابهات قرآن قائل است.

ناصر دربارهٔ تأویل و اهمیت آن گوید:

«دلیل بر آن که توحید بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است، آن است که جز به تأویل اختلاف و اشتباه کاندر کتاب است به اتفاق نیابد.»[22] متکلمان اسلامی فی الجمله با تأویل آیات مخالفتی ندارند، لیکن برای آن ضوابطی قائلند که اجماع مسلمانان آن ضوابط را می پذیرند. اما در نظر باطنیان تأویل به جان قید و شرطها مقید نیست. اگر بخواهیم گفتار ناصر و باطنیان را در تأویل آیات قرآن و نحوهٔ آن بنویسیم، سخن به درازا می کشد و کتابی جداگانه خواهد شد. در اینجا دو نمونه را می آوریم، باقی را بدان قیاس باید کرد. در وجه دین در تأویل آیات ۲۴ به بعد سورهٔ «عبس»، چنین می نویسد:

«فلینظر الإنسان الی طعامه»: بنگرد مردم سوی طعام خویش یعنی سوی غذای روح خویش تا بوید که عالم علوی برو چگونه پیوسته است «انا صببنا الماء صباً» گوید، فرو ریختیم آن را فرو ریختنی یعنی که تأیید فرود آمد از نفس کل سوی ناطق... «فانبتنا فیها حباً» گوید برویانیدیم اندر زمین دانه، و بدان دانه مر اساس را همی خواهد که رسته شد اندر زمین دل ناطق... «و عنباً» گفت انگوری و بدان مر امام نخستین را خواست...»[23] و در خوان الاخوان که منسوب بدوست، چنین گوید:

«خدای تعالی همی گوید به رمز اندرین معنی، قوله تعالی: یا ایها النبی قل لازواجك و بناتك و نساءالمؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلك ادنی ان یعرفن فلا یؤذین»[24] این آیت را فقهای اسلام دلیل وجوب حجاب گیرند. لیکن مؤلف در کتاب در تأویل آن چنین گوید:

«گفت ای پیغمبر بگوی مر زنان خویش را یعنی مر نقیبان دین را اندر وقت خویش و دختران را یعنی لاحقان امامان را و زنان مؤمنان را یعنی مر داعیان را تا چادرهاشان به خویشتن نزدیك کنند، یعنی که پوشیده باشند از دشمنان که آن نزدیکتر است بدانك بشناسندشان، یعنی آن ظاهریان ندانند پس رنجه ندارندشان»[25] و اکنون اصول اعتقادات وی را در مسائل کلامی به اختصار بیان می داریم:

۲۲. جامع الحکمتین، تصحیح دکتر محمد معین، ص ۶۲

۲۳. وجه دین، چاپ مطبعهٔ کاویانی ص ۸۷

۲۴. قرآن کریم، احزاب: ۵۹

۲۵. خوان الاخوان، چاپ ۱۳۳۸، ص ۲۸۳

ناصر خدای را یکی می‌داند ولی صفات او را اعم از ثبوتیه و سلبیه (که متکلمان اسلامی برای وی قائلند) منکر است. وی در جامع‌الحکمتین، چنین نویسد: [۲۶] «این گروه که اهل تفسیر ظاهر کتاب و شریعت‌اند... چنین گویند که خدا یکی است و این صدق و حق است. آنگاه بر ظاهر قول که اندر کتاب است، همی گویند که خدای تعالی دانا و بینا و شنواست. و ما گوئیم این قوم بدین قول از اجماع موحدان بیرون شدند، از بهر آنکه اجماع آنست که خدای تعالی خلق موصوف نیست و به خلق خویش نماند به هیچ روی از رویها. و چون مردی باشد دانا و بینا و شنوا و خدا نیز دانا و بینا و شنوا باشد، پس به قول اهل تقلید، آن مرد ناچار مانند خدا باشد و این تشبیهی ظاهر است که همه گویند. پس درست کردیم که این گروه مر قول خویش را که گفتند هیچ چیز مانند خدا نیست نقض کردند... و چون این گروه ظاهر کتاب را گفته‌اند، تفسیر ظاهر این آیت که همی گوید: «لیس کمثله شیٔ و هوالسمیع البصیر» چنین باشد که همی گوید که هیچ چیز چنو نیست و او شنوا و بیناست. پس آخر این آیت که همی گوید او شنوا و بیناست، مر اول آیت را که همی گوید چنو هیچ چیز نیست، همی نقض کند. پس مر این آیت را به تأویل حاجت است.» [۲۷] کسانی را که صفاتی چون دانایی و بینایی و شنوایی برای خدا اثبات می کنند، مشرك می‌داند و می گوید:

«پس ظاهر کردیم که این گروه که همی دعوی توحید کنند، مشرك‌اند به حق، از بهر آنکه خدای را همی به صفات مخلوق گوبند و این انبازی دادن باشد مردم را با خدا؛ چه به علم و شنوایی و بینایی و چه به جوارح و از جای به جای شدن، و ایمان این گروه به شرك مقرون است.» [۲۸]

پرستش خدای را بر آفرینندگان واجب می‌داند و می گوید:

«چهارم صنف فیلسوفانند که گویند پرستش نیست بر خلق مر خدای را، بل علم است بدو و به قدرت و عظمت و ملك او، و پنجم صنف موحدانند که گویند، خدا یکی است و پرستیدنی هم اوست.» [۲۹]

وی شناختِ خدا را لازمهٔ عقل بشری می‌داند و معتقد است که عقل گوهری جداگانه است از جانب خدا، و تنها انسان به داشتن این گوهر سرافراز است و این عقل

۲۶. جامع‌الحکمتین، ص ۳۴ ۲۷. همان، ص ۳۴ ۲۸. همان، ص ۴۴ ۲۹. همان، ص ۳۲

لطیف او را برمی‌انگیزد که «باز جوید تا این عالم را چرا کرده‌اند و مر این را بدین جا به چه کار آورده‌اند و چگونه خواهد بودن حال تو پس از آنکه از این سرای بیرون شوی.»[30]

ناصر توحید تقلیدی را که متکلمان معتزله و شیعهٔ امامیه باطل می‌دانند،[31] قبول دارد و می گوید:

«و تقلید واجب است اول بر خلق تا از آن تقلید به تحقیق رسد و هر که امروز بر ظاهر دین اسلام است، بی آنکه بداند که چرا این دین حق است و توحید بی تشبیه و تعطیل دارد، او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد باشند و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد.»[32]

ابداع

ناصر خلقت عالم را ابداعی می‌داند و منکر قدم آن است[33] و معتقد است که مجموعهٔ خلقت به یکبار پدید آمده است:

«اما باید دانست که ایجاد حق ابداع است و آن خاص فعل باری است، و آن فعلی است بی‌هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نیفتاده است.»[34]

در خوان‌الاخوان که منسوب بدوست، چنین آمده است:

«و چون امروز همی یابیم قوتهای طبایع و افلاك و انجم را به زایش مردم، پیوست دانیم که پیدا آمدن مردم به ابتداءِ پیدا آمدن عالم، به یك دفعه بوده است، و خردمند چون داند که پیدا آمدن عالم با طبایع و افلاك و انجم به یك بار بوده، عجب نیایدش از آنکه جانوران که اجزای این عالم‌اند، با این عالم نیز به هم پدید آمدند.»[35] و نیز معتقداست که استعداد در طبایع، بالقوه خلق شده است و به تدریج و برحسب وجود شرائط، به مرحلهٔ فعلیت می‌رسد.[36]

۳۰. زادالمسافرین، ص ۲۱

۳۱. چند تن از علمای شیعه تقلید را دراصول دین جائز دانسته‌اند. از جملهٔ آنان مقدس اردبیلی و شیخ انصاری است.

۳۲. جامع‌الحکمتین، ص ۶۰

۳۳. همان، ص ۲۱۸ و بعد

۳۴. زادالمسافرین، ص ۳۴۴

۳۵. خوان‌الاخوان، ص ۴۳

۳۶. جامع‌الحکمتین، ص ۲۶۵

علت اولی یا علت‌العلل

ناصر چون دیگر متکلمان و فیلسوفان، معتقد است که سلسلهٔ عللِ طولیه به علت اولی یا علت‌العلل منتهی می‌شود. در جامع‌الحکمتین، ذیل عنوان «قول متألهان فلسفه اندر توحید» چنین نویسد:

«متألهان فلاسفه از سقراط و انباذقلس تا به افلاطون و ارسطاطالیس چنین گفتند که علتها را یکی علت است و علت عالم اوست؛ علت اولی...»[۳۷]

نخستین مخلوق

به عقیدهٔ او، نخستین مخلوق، عقل کل (عقل فعال به عقیدهٔ فلاسفه) است و او را بسیط من جمیع الجهات نمی‌داند و گوید: «و گفتند اهل تأیید علیهم السلام که هست اول آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلی است که مر او را فیلسوف، عقل فعال گوید، و آغاز هستیها اوست. و مر عقل را واحد بدان گفتند که فاعل شد از وحدت تا نامش به حکم وحدت واحد آمد... و چو واحد به وحدت واحد شد، یکی محض نیامد بل یکی متکثر آمد به ذات و جوهر خویش.»[۳۸] و در روشنایی‌نامه که منسوب به ناصرخسرو است، چنین آمده است:

از اول عقل کل را کرد پیدا — کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند — گروهی آدم معنیش گفتند[۳۹]

فرشتگان

فرشته روح مجرد است و ایجاد او از باری به ابداع بوده است و موجودات ابداعی را دو اصل است؛ عقل و نفس، و فرع آن سه است: جد، فتح و خیال. و موجودات جسمانی را نیز دو اصل است: آباء و امهات که انجم و طبائع‌اند و فرع آن سه است: معادن، نبات و حیوان.[۴۰]

۳۷. همان، ص ۶۷

۳۸. همان، ص ۱۴۸

۳۹. ضمیمهٔ دیوان، چاپ تقوی

۴۰. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۸

نفس کل

به عقیدهٔ ناصر، نفس جوهر ابداعی و قوت او بامتناهی است. وی در این باره چنین نویسد: «پس گوییم که نام آن جوهر که اندر نطفه‌های حیوان است و اندر تخمها و بیخهای نبات است، نفس است و آن جوهری ابداعی است و آنچه ابداعی باشد او جزو چیزی نباشد، و آنچه جزو چیزی نباشد قوت او متناهی نباشد. نبینی که اندر تخمها و نطفه‌ها به حد قوت اشخاص بی نهایت است.»[41] و نفس کل، از عقل کل آفریده است:

ز عقل کل وجود نفس کل زاد　　همی حوای معنی خواندش استاد
بدان گر جانت باعقل آشنا شد　　که این حوا و آن آدم چرا شد

و نیز در دیوان گوید:

در عقل واجب است یکی کلی　　این نفسهای خردهٔ اجزا را
او را به حق بندهٔ باری دان　　مرجع بدوست باز مراینها را
او را اگر شناخته‌ای بی‌شك　　دانسته‌ای ز مولا، مولا را
توحیدِ تو تمام بدو گردد　　دانستی ار تو واحد یکتا را[42]

طبیعت کلی

طبیعت کلی شاگرد نفس کلی است... و کارکرد بر اجسام اندر اشخاص به تصویر و تحویل مر نبات را به صورت حیوانی اندر اشخاص، و دیگر حالتها و استحالتها همه مر طبیعت کلی راست که او اندرین عالم است میان فلك قمر و میان آن نقطه که مرکز عالم آنست، و همگی امهات و افلاك را تکیه بر آنست و عالم از طبیعت کلی پر است، بی آنکه هیچ جای اندرو بگرفتست، از بهر آنکه او جوهری جای گیر است.[43]

افلاك

افلاك از ترکیب عقل کل و نفس کل آفریده شده است.

۴۱. زادالمسافرین، ص ۶۴　　۴۲. دیوان، ص ۱۷　　۴۳. جامع الحکمتین، ص ۱۳۱

چو بپیوستند عقل و نفس با هم — از ایشان زاد ارواح مجسّم
یکی گردون اعظم آنکه یکسر — برو گردند هشت افلاک دیگر[٤٤]

و افلاک علل طولیه‌اند، و مؤثر در عالم طبیعت‌اند[٤٥] و هر علت متقدم مؤثر درعلت متأخر است، و عکس آن درست نیست «و اما آنچه به شرف از اجرام عالی برتر است، تأثیرات اجرام عالی اندر آن کارگر نیست.»[٤٦]

انوار سبعه

برابر این هفت نور (افلاک سبعه) که مؤثر در عالم طبیعت‌اند، در عالم علوی هفت نور ازلی است، و آن انوار علتهای این انوار جسمانی اند و آن هفت نور: ابداع، جور عقل، مجموع عقل (که دارای سه مرتبه است: عقل، عاقل، معقول) نفس، جد، فتح، خیال.[٤٧]

شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد اندر عالم جسمانی آثارند از آن لطائف و اصول که مبدعات‌اند... و اثر آن هفت نور در عالم صغیر (انسان) نیز هفت است: حیات،علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت، بقا.[٤٨]

تقسیمات عالم

آفریده‌های خدا بر سه قسم‌اند: یکی فوق‌الزمان چون عالم الهی و عقلانی و نفسانی که از روزگار برتر است و او را زوال نیست؛ دیگر آنکه مع‌الزمان است، چون عالم جرمانی و نورانی که روزگار او را پیشی و پسی نیست؛ سوم تحت‌الزمان که زیر روزگار است و آن عالم جسمانی است.[٤٩]

مراتب دین

مراتب دین هفت است: مستجیب، مأذون، داعی، حجت، امام و اساس و این شش مرتبت به ناطق تمام شود که هفتم ایشان است و رسول اندر عالمِ دین به مرتبهٔ هفتم

۴۴. روشنایی نامه، ص ۵۲ — ۴۵. جامع‌الحکمتین، ص ۷۰ — ۴۶. همان، ص ۷۲
۴۷. همان، ص ۱۰۹ — ۴۸. همان: ص ۱۱۰ — ۴۹. خوان‌الاخوان، ص ۶۵

است.[۵۰] و نیز گوید: دین را در عالم صغیر دو اصل است: یکی رسول و دیگری وصی. رسول را پدر و وصی را مادر امت می‌داند.[۵۱] و فرع این دو اصل، سه اصل: امام، حجت و داعی.[۵۲]

و در خوان‌الاخوان چنین آمده است:

«دین را سه مرتبت است: نخست از دو مرتبت نطق است، و آن پیغمبری است که شریعت آرد... و دیگر مرتبت وصایت است که بنیاد تأویل او نهد... و دیگر مرتبت امامت است که ظاهر و باطن را امام نگاه دارد... و تمامی دین اندر امام است. از آدم تا محمد، این سه مرتبه در شش تن گشته است و هیجده تن در این سه مرتبه ایستاده‌اند: آدم و اساس او و امام او؛ نوح و اساس او، و امام او؛ ابراهیم و اساس او و امام او؛ موسی و اساس او و امام او؛ عیسی و اساس او و امام او؛ محمد و اساس او و امام او؛ و به هفتم ایشان کار دین تمام بود و آن هفتم، نوزدهم باشند مر تن هزده را.»[۵۳]

پیغمبر

ناصر فرستادن پیغمبران را از جانب خدا واجب می‌داند و گوید:

«بعثت پیغمبر واجب است، چه خداوند عقل جوینده را در طبیعتِ آدمی نهاده است، و این عقل مردم را بعثت همی کند که باز جوید از خلقت عالم و خلقت انسان و پایان او که چیست. و چون عقل را که باز جوینده است، خدا آفریده است، لازم آید که آنچه جوینده بدان خشنود می‌شود هم از آفریدگار آمده باشد.»[۵۴]

در خوان‌الاخوان آمده است: «ما فرو مانده‌ایم از اندر یافتن چیزی که از آفرینش ما غرض آفریدگار ما آنست. پس واجب آید بر صانع حکیم فرستادن کسی از ما به سوی ما فروماندگان تا آگاهی دهد از آنچه رضای او از ما در آنست، و آنچه پیداست چون آفتاب فائده‌های شریعی اندر خلق از پاکیزه داشتن مر نفس خویش را از فعل ستوران...»[۵۵] این استدلال نظیر استدلالی است که متکلمان از آن به «قاعدهٔ لطف» تعبیر می‌کنند.

در وجه دین بر وجوب فرستادن پیغمبران از جانب خدا استدلال لطیف‌تری دارد.

۵۰. خوان‌الاخوان، ص ۱۷
۵۱. همان، ص ۲۵۸
۵۲. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۸
۵۳. خوان‌الاخوان، ص ۸۶
۵۴. زادالمسافرین، ص ۲۱۰
۵۵. خوان‌الاخوان، ص ۲۷۲

در اینجا به قاعده‌ای متوسل شده است که متأخران از متکلمان اسلامی از آن به قاعدهٔ «امکان اشرف» تعبیر می کنند. وی در این باره چنین نویسد: «...و چون مردم را مرکب یافتیم از این چهار طبع کثیف و از نفس لطیف و لطافت به کثافت پیوسته شده بود و نصیب خویش یافته بود از عالم لطیف بدین عقل غریزی که دیگر حیوانات را نبود واجب آمد کز آن اصل که این مردم را نصیب از او پیوسته است به یك تن از مردم نصیب به تمام پیوسته شود که این عقلهای غریزی از آن یك تن بپذیرد بدانچه ایشان را حاجت است، و آنکس که این عنایت و نصیب تمام از عقل کل بدو پیوسته شد پیغمبر بود.[56]

امامت

به عقیدهٔ ناصر: تعیین امام به ارادهٔ خداست نه به صلاحدید مردمان.[57] و امامت را در نسل رسول(ص) موروثی می‌داند و در این‌باره چنین نویسد:

«و بدین بیان که کردیم درست شد که امام آنست که فرزند او و امام باشد و نسل او بریده نشودو هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود او دروغزن بود؛ چنانکه خدای تعالی می فرماید، قوله تعالی: انا اعطیناك الکوثر، فصل لربك وانحر ان شانئك هوالأبتر.»[58]

از فرقه های مسلمان جز فرقهٔ شیعهٔ اسماعیلیه همهٔ فرقه‌ها را باطل می‌داند:

«اکنون می گوییم از جمله فرقه های مسلمان بر حق آن گروه‌اند که همه فرقه‌های دیگر او را مخالفند. و آن فرقه نیز مر همهٔ فرقه‌ها را مخالف است.»[59]

در محبت به خاندان رسول، مخصوصاً به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، سخت استوار است. و قسمتی از اشعار او در مدح علی و خاندان اوست. علی را خازن قرآن و شبان امت پس از محمد(ص) می‌داند و کسانی را که دیگری را به خلافت گزیدند، نکوهش می کند.

قران را یکی خازنی هست کایزد حوالت بدو کرد مر انس و جان را
پیمبر شبانی بدو داد از امت به امر خدا این رمهٔ بیکران را
تو بر آن گزیدهٔ خدا و پیمبر گُزیدی فلان و فلان و فلان را[60]

۵۶. وجه دین، ص ۴۶ـ۴۷
۵۷. وجه دین، ص ۱۹ـ۲۰
۵۸. وجه دین، ص ۱۲
۵۹. همان، ص ۲۱
۶۰. دیوان ناصرخسرو، ص ۵

و نیز گوید:

کسی را کند سجده دانا که یزدان | گزیدستش از خلق مر رهبری را
کسی را که بسترد آثار عدلش | ز روی زمین صورت جائری را
امام زمانه که هرگز نرانده است | برِ شیعتش سامری ساحری را[61]

معاد

به عقیدهٔ ناصر، شخصیت متعلق به نفس است و اعضا و جوارح چون خادمان اویند.[62] پس تکالیف الهی به نفس بنده موجه است به جسم او و بدین ترتیب، از نظر وی معاد روحانی خواهد بود نه جسمانی. در خوان‌الاخوان، ذیل عنوان «سخن اندر معاد» چنین آمده است:

«و مردم را با این قوتها که حیوان راست، قوت عاقله نیست، و ناطقه که مردم را به دانستن چیزها و گفتن آنچه داند به جسمی حاجت نیست، مر به حاصل کردن مراد این دو قوت را. پس این دلیل است بر آنکه بازگشت او نه به عالمِ جسمانی است و چون مردم جسم است و نفس، و درست شد که بازگشت مردم بدین سرای جسمانی نیست، به ضرورت پیدا آمد که باز گشت او به سرای نفس است ـــ والله اعلم واحکم.»[63]

ثواب و عقاب

لذت و الم روحانی است نه جسمانی. اگر گوید ثواب چیست؟ گوئیم آنچه نفس بیابد اندر معاد خویش از لذت و راحت و شادی پس از آنکه از جسد جدا شده باشد، همه ثواب است. اگر گوید، عقاب چیست؟ گوئیم آنچه نفس بیابد پس از آنکه از جسد جدا شود، از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است.[64] عذاب امتان پیمبران سلف را که به ظاهر قرآن کریم، به خسف یا تدمیر معذب شده‌اند، خسف و غرق در جهالت و ضلالت داند و گوید: «که آن هلاك... نه هلاك جسدی و مرگ بدنی است بل هلاك جهل و ضلالت است؛ چه اگر هلاك آنان جسدی بوده است،پیمبران آنان نیز به هلاك جسدی مردند، پس چه فرق است میان کافر و مؤمن؟» و گوید: «در دور محمد مصطفی(ص) هر که از این امت به اهل بیت رسول نپیوندد، مانند اصحاب عاد و ثمود به

۶۱. همان، ص ۱۴   ۶۲. جامع‌الحکمتین، ص ۱۰۵   ۶۳. خوان‌الاخوان، ص ۱۶
۶۴. جامع‌الحکمتین، ص ۹۵

جهنم هلاك غرقه شود.»[۶۵]

بهشت و دوزخ

اخلاق ستوده به امید یافتن بهشت است و رستن از دوزخ... و اندر این اخلاق، صلاح عالم و خلق است و این اخلاق معلولات بهشت و دوزخ‌اند و بهشت و دوزخ علتهاست مر وجه این اخلاق ستوده را. و چون معلول موجود است، ناچار علت آن هم باید موجود باشد.[۶۶]

احکام فرعی

احکام فرعی نشانه‌اند و نه واقعیات، نشانه است بر پوشیده داشتن حق از نادان و خاموشی از آن علم که سوی مردمان اندر آن زمان مر آن را روایی نیست. بدین رو روایی این احکام تا زمان ظهور خداوند قیامت است و پس از ظهور او این شریعت برگرفته می‌شود.

احکام شرع خواه عقلی باشد؛ چون حرمت کشتن مردمان و ستدنِ مال مردم بنا حق و بستن نکاح و جز آن، و خواه وضعی باشد؛ چون طهارت، نماز و زکاة و حج و جز آن، دلیلها هستند به سوی خدا و اینها مانند خانهٔ جسمی (کعبه)اند که از روی کردن بدان حق را خواهند. اما چون خلق عالم چنان شوند که امام زمانه حاجتمند نشود به نهان بودن از دشمنان و خلق مرو را گردن نهند و زیر فرمان او آیند، آن وقت واجب شود خانهٔ جسمی برگرفتن.[۶۷]

آنچه نوشته شد، خلاصه‌ای است از فکر واعتقاد ناصرخسرو دربارهٔ اصول اعتقادات دینی و مذهبی که از کتابهای وی استخراج و خلاصه گردید. چنانکه می‌بینیم، ناصر در اصل مسألهٔ توحید و نبوت با فرق اسلامی مخالفتی ندارد و اساس استدلال او مانند متکلمان اسلامی است. خلاف او با مسلمانان در مسألهٔ معاد است که از نظر وی معاد روحانی است نه جسمانی. اما در مسألهٔ امامت با آنان و با فرقه‌های شیعه اختلاف عقیده دارد.

یغما، ۱۳۵۳

۶۵. همان، ص ۳۸ ۶۶. زادالمسافرین، ص ۲۳۰ ۶۷. خوان‌الاخوان، ص ۲۸۲ـ۲۸۴

مینوی و فرهنگ اسلامی

شاید بیشتر حاضران محترم به خاطر ارادت یا علاقه به مرحوم مینوی، اظهار نظرهایی را که مجلهٔ تماشا دربارهٔ آن مرحوم منتشر کرد، خوانده باشند. ضمن عرایضم گفته بودم، مینوی مردی مسلمان و معتقد بود. گویا انتظار چنین شهادتی بدین صراحت نمی‌رفته است یا آنکه شهادت به مسلمانی کسی دادن متاعی باب بازار روز نیست. به هر حال، بنده وظیفه‌ای را که مرحوم قاضی نوراللّه شوشتری در نوشتن مجالس المؤمنین به عهده داشت، ندارم و نمی‌خواهم مسلمان تراش باشم. نه با رضوان خادم بهشت شریکم و نه با مالک دوزخ خرده حسابی دارم. اعتقاد هر کس خاص خود اوست و رد و قبول آن بسته به ارادهٔ خدای وی. آنچه از نظر ما مهم است و آنچه باید روی آن بحث شود، ارزش اجتماعی اشخاص است در زمینه‌های مختلف. اما اگر کسی یا کسانی از گوینده یا نویسنده‌ای برنجند، ادب دین می‌گوید، اگر می‌تواند از او بگذرد و اگر تا این حد بزرگ‌منش نیست، فقط حق دارد در حد همان رنجش و تا آنجا که از عدالت نگذراند معاملهٔ به مثل کند، نه آنکه هر ناروایی را دربارهٔ او روا دارد.

بخصوص که سخن در باب اعتقاد مردم باشد که مجال آن بسیار تنگ است و مؤاخذه سخت در پی آن است: «ولا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا» این ادب قرآن است و شریعت می‌گوید: لا تظنن بکلمة خرجت من اخیك سوءً وانت تجدلها فی الخیر سبیلا (تا آنجا که می‌توانی دربارهٔ کسان، خوش گمان باش و گرد بدگمانی مگرد). بلکه از این درجه هم فراتر می‌رود: «کذب سمعك و بصرك عن اخیك فلو شهد عندك خمسون قسامة بانه قال کذا و قال لم اقله فصدقه و کذبهم». «قسامه»، دو گواه

عدل است (اگر صد کس بگوید او چنین گفت و او گوید من نگفتم، انان را دروغزن بدان و او را راستگو). پس آنچنان که مسلمان‌تراش نباید بود کافرتراشی هم روا نیست. به گفتهٔ آن طنزنویس: «مردی را پیش خلیفهٔ بغداد آوردند که زندیق است، مرد گفت: من مسلمانم. گفت: بگویم ترا چندان بزنند که به زندیق بودن خود اقرار کنی؟ گفت: ای خلیفه! پیغمبر مردمان را می‌زد تا به مسلمانی اقرار کنند و تو که خلیفهٔ اویی، آنان را می‌زنی تا بگویند زندیقیم. این چگونه روا باشد؟»

اما عنوانی که برای گفتار ناقابل بنده تعیین شده است («مطالعات مینوی در فرهنگ اسلامی») چندان رسا نیست؛ مثل این است که بگوییم مطالعات مینوی در کتابهای منظوم و منثور؛ چه از یك طرف فرهنگ اسلامی مفهومی وسیع و قلمروی پهن‌تر از وسعت مفهوم دارد. فرهنگی است گسترده از کنار دریای اطلس تا قلب چین، و از جنوب افریقا تا سرزمینهای قفقاز، شامل همهٔ علوم و فنون به معنی عام آن؛ از طرف دیگر، مینوی مسلمان‌زاده بود، در خاندانی روحانی متولد شد، در شهری که در آن عصر هنوز یکی از دو مرکز مهم تدریس فقه و اصول فقه ـ مهمترین علمهای مورد بحث حوزه‌های اسلامی ـ به شمار می‌رفت (شهر سامرا) تحصیلات خود را آغاز کرد. بعدها هم آنچه خواند و اندوخت و نوشت در زمینهٔ فرهنگ اسلامی بود. و اگر به مطالعهٔ فرهنگ مغرب‌زمین پرداخت، برای آن بود که به مطالعات محلی خود روش علمی و منطقی بدهد. پس می توانیم بگوییم همهٔ مطالعات مینوی در زمینهٔ فرهنگ اسلامی است، جز مقاله‌هایی چند که با فرهنگ ایران پیش از اسلام ارتباط بیشتری دارد. از مطالعه و تحقیق وی در زندگانی ابن‌سینا، ناصرخسرو، غزالی، مولانا جلال‌الدین، مصنفات افضل کاشانی و جز آن که سراسر تتبع در فلسفه و عرفان اسلامی است، و از دیوان ناصرخسرو که دورهٔ کلام اسماعیلی است، و از تحقیق او در تفسیرهای فارسی و عربی بگذریم، مگر می توان تحقیق در کلیله نصرالله منشی را ــ که در آن سنگ پشت بدان طلاقت حدیث نبوی می گوید و شکال قرآن تلاوت می کند و کلاغ قاعدهٔ فقهی تقریر می نماید ــ مطالعه در فرهنگ اسلامی ندانست؟ حتی داستان ویس و رامین که اثری عشقی و مربوط به سالها پیش از ظهور مسلمانی است، چون از زبان فخرالدین اسعد گرگانی تحصیلکردهٔ مدرسه‌های مسلمانی بازگو شده است، جای جای تحت تأثیر قرآن و حدیث است. پس عنوان مطالعات مینوی در فرهنگ اسلامی چنانکه گفتیم، عنوانی دقیق نیست. آنچه بنده پیشنهاد کردم «سهم مینوی در گسترش فرهنگ اسلامی

و دفاع از حریم مسلمانی» بود. شاید این عنوان به‌خاطر طولانی بودن تغییر یافته است، و شاید باز به‌خاطر این که در بازار زور خریداری ندارد. نمی‌دانم، ولی معتقدم که مینوی در هر دو زمینه خدمتی بسزا انجام داده است و بر گردن مسلمانان پارسی زبان حقی عظیم دارد.

بنده خوشبختانه، ربع قرن اخیر زندگانی او را درک کردم، یعنی از سال ۱۳۳۰ به بعد، سالهای پر ثمر او که با متانت و پختگی و انصاف و روحانیت بیشتر همراه بود. مسلماً بین آنچه انسان در دورهٔ جوانی می گوید و می نویسد با محصول روزگار تجربه آموختن و مهذب شدن او تفاوتی بزرگ دیده می‌شود. خود وی از گفته‌های روزگار جوانی چنین یاد می کند:

«هر کس به گفته‌های ما گوش می‌داد ممکن بود گمان کند که ما سخت متعصبیم ولی حقیقت مطلب این است که ما با تعصب جنگ می کردیم. راست می گفتیم و از اینکه ما را وقیح تصور کنند ابائی نداشتیم.»[۲]

اما در سالهای اخیر اگر برای خود لقب ستیهنده را می پسندید، مسلماً نمی‌خواست و نمی پذیرفت که او را بدان لقب که در جوانی بدان گردن می نهاد بنامند.

گفتم، مینوی به گسترش فرهنگ اسلامی خدمتی بسزا کرده است. این خدمت با سخنرانیها و مقاله های محققانهٔ او گزارده شد. بدون شک، عدهٔ بسیاری از راه خواندن نوشته‌های او و شنیدن سخنان وی به عظمت بزرگانی چون ابوالحسن عامری و غزالی و خواجهٔ طوسی و دیگران پی بردند، چرا که خود مجال تحقیق نداشتند. یقیناً در این قسمت از ادعا همه با بنده موافقند. اما این که گفتم مینوی از حریم مسلمانی دفاع کرده است، شاید برای بعضی موجب تعجب گردد، ولی به عقیدهٔ بنده، این قسمت از کوشش او اهمیتی خاص دارد.

هنگامی که تحصیلکرده‌های ما با نوشته‌های شرق‌شناسان آشنا شدند، چنان مرعوب یا مجذوب آنان گشتند که هر چه آنان می نوشتند سخنی غیرقابل انکار بود. می‌دانیم که در میان شرق‌شناسان هم، خطاکار به عمد یا سهو دیده می‌شود. نتیجه آنکه در اثر انتشار مقاله‌های بعض مستشرقان، مسلمانان ـ خاصه نخستین دسته‌های آنان ـ کتاب‌سوز، عالم‌کش، دشمن علم، برده‌گیر و مخالف آزادی بحث معرفی گشتند.

۲. نقد حال، («یادبود هدایت»)، ص ۴۵۸

در چنبن هنگامی، میبوی با آن صراحت و شجاعت که خاص او بود، گفت: سوختن کتابخانهٔ اسکندریه به دست مسلمانان افسانه‌ای است که عبداللطیف بغدادی جعل کرده است و قفطی و حاجی خلیفه از او گرفته‌اند و شرق‌شناسان سهواً یا عمداً این افسانه را بازگو کرده‌اند. و در پاسخ آنانکه می گفتند، انگیزهٔ مسلمانان از کشورگشایی برده گیری بود، نوشت: «هر کسی که تن به اسلام داده بود، خود را با شریف ترین مردم برابر می‌دانست و جز مقام خلافت هیچ منصبی نبود که یك نفر از عوام ایران وصول آن را برای خود محال بداند. تعلیم و تربیت و تحصیل علم و معرفت که در دورهٔ ماقبل اسلام مختص دو گروه اهل دین و اهل دیوان بود، در دورهٔ اسلام بر احدی ممنوع نبود؛ هر کس که استعداد و لیاقتی داشت، به هر کاری می توانست درآید.[۳]

و در رد گفتار آنان که مسلمانان را سختگیر و متعصب معرفی می کردند چنین می نویسد: «وقایعی را از تاریخ فتوحات اسلامی شاهد می آورد که مسلمین مأمورند در راه شناساندن خدا و ترویج دین اسلام شمشیر بکشند... جناب کشیش فراموش می کند که چندین قرن مبلغین مسیحی به عنوان ترویج دین به بلاد آسیا و افریقا می‌رفتند و مایهٔ تسخیر آن بلاد و اراضی به دست دولتهای خویش می‌شدند.»[۴] و در پاسخ آنان که مسلمانان را مخالف آزادی بحث می دانستند، می گوید: «یکی از اعتراضات همهٔ این مخالفین اسلام که مکرر در کتب ایشان به آن بر می‌خوریم این است که چرا پیغمبر اسلام بحث را منع کرده است؟ چرا مسلمانان حاضر به مباحثه کردن نمی‌شوند؟ چنانکه سابقاً گفته‌ام، من از چنین منعی به طور مطلق خبر ندارم، ولی در کار همین کشیش و در کار اسقف بتلر که جزء مآخذ اطلاعات و سرمشقهای خود نام برده است، نظیر همین منع را می بینم.[۵]»

و بالاخره دربارهٔ شمول و جهانی بودن اسلام در نوشته‌های او چنین عبارتی را می بینیم: «در عرض مدت صد و سی سال که از آن عهد (عهد کارلایل) می گذرد، اسلام بیشتر گسترده شده است و مسلماً در هیچ نقطه‌ای جای خود را به دین دیگری نداده است.»[۶]

۳. نقد حال، («غزالی»)، ص ۲۶۱

۴. اسلام از دریچهٔ چشم مسیحیان، ج ۲، ص ۲۴۱

۵. همان، ص ۲۴۶

۶. همان، ص ۲۵۲

این است نمونه‌هایی از دفاع معنوی از حریم مسلمانی. خداوندا او را بیامرز! و درجه‌ای را که به عالمان وعده فرموده‌ای و از درجهٔ مؤمنان بالاتر است به او تخصیص ده، آمین!

متن سخنرانی در دانشگاه تهران، ۱۳۵۶/۴/۱۹، یغما، ۱۳۵۶

اقبال ستیزه گر با غرب

ریشه های اندیشهٔ مردی منفکر را یا از راه همنشینی با او می توان یافت، یا از اثری که به جا گذاشته است. سندهایی که از اقبال در دست داریم متأسفانه فراوان نیست؛ بخصوص دربارهٔ این موضوع آنچه از او به ما رسیده است، مجموعهٔ سروده های اوست، و کتابی که دربارهٔ سیر فلسفه در ایران نوشته است. سخنرانیها دربارهٔ اقبال فراوان است، اما آنچه گفته و نوشته‌اند، بیشتر پیرامون زندگانی این شاعر منفکر است و اندیشه های وی دربارهٔ اسلام و آیندهٔ آن، وحدت مسلمانان، یا افکار عرفانی اقبال و منشأ آن افکار نیز شعر فارسی او و مقام این شاعر در بین شاعران مسلمان و گفته هایی از این نمونه ها.

اما این که اقبال با غرب می‌ستیزد و چرا می‌ستیزد، چه عامل یا عاملهایی موجب شده است که او تا این حد به غرب بدبین شود، موضوعی است که شایسته است بدان توجه بیشتری کنیم. آنچه در این باره فراهم کرده‌ام بر پایهٔ سروده های اقبال است. اما می‌دانیم که فکر فلسفی و اعتقادی هیچ متفکری را نمی توان از شعر او بیرون آورد و گفت نظر وی در این باره این است، نه جز این. زیرا چنانکه می‌دانیم، شعر از بار عاطفه و خیال خالی نیست، و عاطفه و احساس از دگرگونیهای زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. لیکن چون ستیزه جویی اقبال با غرب در سراسر منظومه‌های وی با تعبیرهای گوناگون آمده، و این منظومه‌ها در طول سالیانی دراز سروده شده، می توان گفت آنچه بیرون آورده‌ام عقیدهٔ قطعی اوست یا نزدیك به قطعی.

اقبال در سروده‌های خود فراوان بر غرب می تازد، نه غرب معاصر وی، بلکه غرب

دو هزار و سیصد سال پیش از زمانی که در آن به سر می برد. فلسفهٔ یونان را به باد ناسزا می گیرد، اندیشهٔ افلاطون و ارسطو را موجب گمراهی متفکران و انحراف آنان از شناخت حقیقت جهان می شناساند و از پدید آورندهٔ این مکتب فکری چنین تعبیر می کند:

راهب دیرینه افلاطون حکیم — از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول، گم — در کهستان وجود افکنده سم
گفت: سرّ زندگی در مردن است — شمع را صد جلوه از افسردن است
بر تخیلهای ما فرمانرواست — جام او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندی در لباس آدم است — حکم او بر جان صوفی محکم است
فکر افلاطون زیان راسود گفت — حکمت او بود را نابود گفت[1]

آنچه در این بیتها می بینیم، نقد فیلسوفانه نیست، شعله‌ای است از خشم و نفرت که با شراره‌ای از احساس شاعرانه ترکیب شده است، و این احساس چنان بر شاعر متفکر چیره گردیده که در سرودهٔ خود حدود مناظره را به هم می‌زند.

پس ازافلاطون، نوبت به ارسطو می‌رسد و از ارسطو به بیکن:[2]

زمانی با ارسطو آشنا باش — دمی با ساز بیکن همنوا باش
ولیکن از مقام‌شان گذر کن — مشو گم اندرین منزل سفر کن!
به آن عقلی که‌داند بیش و کم را — شناسد اندرونِ کان و یَم را
جهانِ چند و چون زیر نگین کن — به گردون ماه و پروین را مکین کن
ولیکن حکمت دیگر بیاموز — رهان خود را از این مکر شب و روز[3]

ستیزهٔ اقبال با افلاطون و ارسطو، و ناتوان خواندن فلسفهٔ یونان در گشودن مشکلات جهان و کشف حقیقت عالم، خاص اقبال نبست؛ همهٔ آنان که با فلسفهٔ اشراق

۱. کلیات («اسرار خودی»)، ص ۲۳ـ۲۴ (سمارهٔ صفحه‌ها براساس چاپ آقای سروش اسب).

۲. دو دانشمند انگلیسی به نام بیکن مسهورند: ۱) راجر بیکن (۱۲۱۴ـ۱۲۹۴) که از راه مطالعهٔ «سرالاسرار» ارسطو با علوم آشنا شد؛ ۲) فرانسیس بیکن (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶) که قیاس استقرائی را به جای قیاس برهانی ارسطو به کار برد. از بیت سوم ظاهر است که منظور اقبال «فرانسیس بیکن» است.

۳. «گلشن راز جدید»، ص ۱۶۶

و عرفان اسلامی سر و کار دارند، می دانند که عارف، راه رسیدن به حقیقت را تزکیهٔ نفس می داند، تا پس از آن نور خدا در دل جوینده بتابد، و سرّ نهان بر او آشکار گردد. پس طبیعی به نظر می رسد اقبال که نوشتهٔ عارفان اسلام را خوانده و مخصوصاً در مثنوی مولانا جلال الدین سعی کرده است و تأثیر افکار مولانا در شعرهای او به خوبی دیده می شود، فلسفهٔ ارسطو را نپذیرد و بر پیروان این روش علمی بتازد که:

بوعلی اندر غبار ناقه گم دست رومی پردهٔ محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید آن به گردابی چو خس منزل گرفت[4]

و تنها راه رسیدن به حقیقت را پیروی راه خدا و شریعت انبیا داند که:

بندهٔ حق بی نیاز از هر مقام نی غلام کس نه کس او را غلام
بندهٔ حق مرد آزاد است و بس ملك و آئینش خداداد است و بس
رسم و راه دین و آئینش ز حق زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عقل خودبین غافل از بهبود غیر سود خود بیند نبیند سود غیر
وحی حق بینندهٔ سود همه در نگاهش سود و بهبود همه
غیر حق چون ناهی و آمر شود زورور بر ناتوان قاهر شود[5]

اما ستیزهٔ اقبال با غرب و اندیشهٔ مغرب‌زمینیان به سدهٔ پنجم پیش از میلاد یا عصر فارابی و ابن‌سینا و یا بیکن محدود نمی‌شود؛ اقبال غرب معاصر خود را بیش از غرب قدیم به باد انتقاد می گیرد، و آن را مسبب ویرانی جهان معاصر خویش می‌شناساند:

فریاد ز افرنگ و دلاویزی افرنگ
فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ
معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز[6]

○

بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو
که نیرزد به جوی این همه دیرینه و نو

۴. «افکار» ص ۲۵۵ ۵. جاویدنامه ص ۳۰۴ ۶. «زبور عجم»، ص ۱۴۱

آن نگینی که تو با اهرمنان باخته‌ای
هم به جبریل امینی نتوان کرد گرو.[۷]

باز شکوه از اروپای سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم هم خاص اقبال نیست؛ نگاهی به گفته و نوشته‌های رهبران نهضتهای آزادیخواهی عصر اقبال و یا سالیانی اندك پیش از وی، این آزردگی و بلکه نفرت از غرب را نشان می‌دهد. از مهاتما گاندی که از سرزمین او برخاسته است تا سعد زغلول، رهبر آزادیخواهان مصر، و شیخ عبدالحمیدبن بادیس، رئیس جمعیت علمای الجزایر، هر یك به زبانی از سلطهٔ غربیان بر مسلمانان شکایت کرده‌اند، و به پا خاسته‌اند تا وطن خود را از چنگ بیگانگان برهانند. اما اقبال ناخشنودی خود را از فرنگ تا بدانجا می‌رساند که می‌گوید: اگر وطندوستی را از زبان فرنگیان بشنوید، بدانید که افسون و مکری بیش نیست:

لُرد مغرب آن سراپا مکر و فن	اهل دین را داد تعلیم وطن
او به فکر مرکز و تو در نفاق	بگذر از شام و فلسطین و عراق
تو اگر داری تمیز خوب و زشت	دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت
چیست دین؟ برخاستن از روی خاك	تا ز خود آگاه گردد جان پاك[۸]

و چون پس از جنگ جهانی نخست دولتهای پیروز جامعهٔ ملل را بر پا می‌کنند تا به گفتهٔ خود به وسیلهٔ این جامعه سود کشورهای ناتوان از تجاوز کشورهای نیرومند مصون ماند، اقبال آن را حقه‌ای تازه می‌خواند:

وای بر دستور جمهور فرنگ	مرده‌تر شد مرده از صور فرنگ
حقه بازان چون سپهر گَرْد گرد	از اُمَم بر تختهٔ خود چیده نرد
شاطران، این گنجبر آن رنجبر	هر زمان اندر کمین یکدیگر[۹]

و باز می‌گوید:

در جنیوا چیست غیر از مکر و فن!
صید تو این میش و آن نخجیر من[۱۰]

۷. همان، ص ۱۵۵ — ۸. «جاوید نامه»، ص ۳۰۴ — ۹. همان، ص ۳۱۰

۱۰. «پس چه باید کرد؟»، ص ۴۱۰ (مقصود از «جینوا»، ژنو و تشکیل جامعهٔ ملل است).

گفتیم که هر یک از سران نهضتهای آسیایی و افریقایی کم و بیش با غرب میانهٔ خوشی نداشتند، چرا؟ چون کشور آنان زیر سلطهٔ یکی از دولتهای غربی بود، اما دشمنی با دولت اشغالگر را به معنی دشمنی با ملت آن دولت با رسم و آیینی رایج در بین آن ملت نمی‌دانستند. سخن عبدالحمید بادیس با آنکه مردم خود را به قیام علیه فرانسویان اشغالگر می‌خواند، در سفری که به سال ۱۹۳۱ برای آگاهی مردم در پیش می‌گیرد، چون به «مستغانم»[۱۱] می‌رسد، نایب‌الحکومهٔ فرانسوی از او می‌پرسد: «برای چه آمده‌اید؟» بن‌بادیس پاسخ می‌دهد: «ما می‌خواهیم مسلمانان الجزایری در علوم، کشاورزی، بازرگانی و تکنولوژی به پایهٔ فرانسویان برسند.»[۱۲]

اما اقبال نه تنها تقلید از غربیان را روا نمی‌دارد و می‌گوید:

مسلمانی که در بند فرنگ است — دلش در دست او آسان نیاید
ز سیمانی که سودم بر در غیر — سجود بوذر و سلمان نیاید[۱۳]

و نه تنها فلسفهٔ مغرب زمین را موجب تیره کردن جهان می‌داند که:

مکدر کرد مغرب چشمه‌های علم و عرفان را
جهان را تیره‌تر سازد چه مشائی چه اشراقی[۱۴]

و یا آنکه:

از کلیمی سبق آموز که دانای فرنگ
جگر بحر شکافید و به سینا نرسید[۱۵]

پیشرفت غرب را در صنعت هم نکوهش می‌کند که:

دانش افرنگیان تیغی به دوش — در هلاک نوع انسان سخت کوش
با خسان اندر جهان خیر و شر — در نسازد مستی علم و هنر
آه از افرنگ و از آیین او — آه از اندیشهٔ لادین او
علم حق را ساحری آموختند — ساحری نی، کافری آموختند

۱۱. شهر و بندری در الجزیره که مرکز صنعتی است.
۱۲. رابح المترکی، شیخ عبدالحمید بن بادیس، شرکت وطنی الجزایر، ص ۲۵۳
۱۳. «ارمغان حجاز»، ص ۴۳۴ — ۱۴. «زبور عجم»، ص ۱۲۴ — ۱۵. همان، ص ۱۴۴

هر طرف صد فتنه می آرد نفیر   تیغ را از پنجهٔ رهزن بگیر[16]

و یا می گوید:

فرنگ آفریند هنرها شگرف   بر انگیزد از قطره‌ای، بحرِ ژرف
کشد گرد اندیشه پرگار مرگ   همه حکمت او پرستار مرگ
رود چون نهنگ آبدوزش به یم   ز طیارهٔ او هوا خورده بم
نبینی که چشم جهانبین هور   همی گردد از غاز او روز کور
تفنگش به کشتن چنان تیز دست   که افرشتهٔ مرگ را دم گسست[17]

و خواهان بریدن هرگونه ارتباط شرق با غرب است که:

ای ز افسون فرنگی بی‌خبر   فتنه‌ها در آستین او نگر
از فریب او اگر خواهی امان   اشترانش را ز حوض خود بران[18]

اقبال به روشنی نمی گوید: شرق عقب‌مانده در صنعت، با غرب پیشرفته چگونه باید بستیزد، و اشتران او را چسان و با چه نیرویی باید از حوض خود براند، و مانند بن بادیس در آن اندیشه نیست که مسلمانان باید برای تحصیل دانش به همان راهی بروند که فرنگان رفتند؛ در این باره چیزی نمی گوید. چون او چنانکه نوشتم، عارف است و کمال انسان را در صفای روح می‌داند نه در پیشرفت علم تجربی. ولی آیا تحصیل این صفای روح برای اکثریت مردم جهان میسر است؟ یا اصولاً آنان طالب چنین مقامی هستند؟ اقبال در این باره چیزی نمی گوید، و چون می بیند فرنگی مآبی میان ملتهای مسلمان رواج یافته، تنها هشداری که به آنان می‌دهد این است:

قوت افرنگ از علم و فن است   از همین آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید جامه نیست   مانع علم و هنر عمامه نیست
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ   مغز می باید نه ملبوس فرنگ[19]

راستی چرا اقبال تا این اندازه بر غرب و دانش غرب می تازد؟ به نظر می‌رسد این ستیزه‌جویی بازتاب احساسی است که از آغاز نوجوانی در او پدید آمده است. برای

۱۶. «پس چه باید کرد؟»، ص ۴۱۰   ۱۷. «افکار»، ص ۲۳۴   ۱۸. «پس چه باید کرد؟»، ص ۴۰۸
۱۹. «جاوید نامه» ص ۳۶۹

اینکه بدانیم چرا اقبال این حس به غرب بدبین است، باید وضع اجتماعی محیط او و مسلمانان عصر او را تا آنجا که در این مختصر می گنجد، بررسی کنیم.

اقبال چنانکه مشهور است، در بیست و دوم فوریهٔ ۱۸۷۳ میلادی برابر با ۱۲۸۹ هجری قمری متولد شده یا چنانکه تقویم رسمی پاکستان پذیرفته، در نهم نوامبر ۱۸۷۷، برابر با سال ۱۲۹۳ هجری قمری، دیده به جهان گشوده است. بدین ترتیب دورهٔ رشد نوجوانی تا چهل سالگی او مصادف با تاریکترین دوره‌هایی است که کشورهای اسلامی از سدهٔ هفتم هجری به بعد دیده‌اند.

برای اینکه از رنج درونی اقبال به‌خوبی آگاه شویم، بهتر است اطلس تاریخی حوزه های اسلامی را بگشاییم تا ببینیم در سالهای ۱۸۹۰ ـ ۱۹۱۸ بر کشورهای اسلامی چه می گذشته است! نتیجهٔ چنان مطالعه چنین اطلاعی را در دسترس ما می گذارد:

افغانستان:	درگیر با سربازان مهاجم انگلیس
الجزایر:	در اشغال فرانسه
اندونزی:	در اشغال هلند
ایران:	قسمت شمال آن منطقهٔ نفوذ روس و قسمت جنوبی منطقهٔ نفوذ انگلیس
تونس:	تحت حمایت فرانسه
سوریه:	در تصرف فرانسه
سرزمین عراق:	اسماً حکومت عثمانی و رسماً در اشغال نیروهای انگلیسی
لبنان:	در اشغال فرانسه
لیبی:	در اشغال ایتالیا
مالی:	تحت حمایت فرانسه
مغرب:	در اشغال فرانسه و اسپانیا
موریتانی:	تحت حمایت فرانسه
شبه‌قارهٔ هند:	جزئی از امپراتوری بزرگ بریتانیا

و سرانجام در پایان جنگ، در هم ریختن حکومت عثمانی که فقط نامی از خلافت را داشت و حاصل مطالعه دست‌اندازی غربیان بر حوزه‌های مسلمان نشین، ضعیف شدن فرهنگ و تمدن اسلامی، دگرگونی اخلاق مسلمانان، تاراج ثروتهای این منطقه‌ها.

از این گذشته، رفتار خشن اشغالگران با ملتهای مسلمان، رفتاری خشن‌تر از آنچه با جانوران می کردند: کشتارهای دسته‌جمعی، ویران کردن خانه‌ها، محروم ساختن مردم از حقوق اجتماعی، جلوگیری از آموختن و دانا گردیدن، و بی‌حرمتی نسبت بدانچه در دیدهٔ مسلمانان شایستهٔ حرمت است؛ مسجدی را که نهصد سال بر آن می گذشت، به بیمارستان تبدیل کردن و بسیاری از مسجدها را جایگاه ستوران یا انبار آذوقه نمودن.

اقبال مسلمان و مسلمان‌زاده که بارها در مکتبخانه و هنگام قرائت قرآن خوانده است: «ولن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلا»[۲۰] در می‌ماند که علت یا علتهای زیر دست قرار گرفتن مؤمنان چیست؟ چیره گر کافر نیست؟ یا آنان که مغلوبند مسلمان مؤمن نه؟ و می پرسد:

چه عصر است این که دین فریادی اوست
هــزاران بــنــد در آزادی اوســت
ز روی آدمــیــت رنــگ و نــم بــرد
غلط نقشی که از بهزادی[۲۱] اوست[۲۲]

برای مسلمان معتقد انگیزه‌ای قوی‌تر از آنچه نوشتیم می‌توان یافت، تا کینهٔ چنین دشمنانی را هیچگاه فراموش نکند؟

اگر تاریخ سیاسی این دوره را از همه جانب بررسی کنیم، می‌بینیم شکستهای پی‌در پی مسلمانان در آن عصر، چنانکه نوشتیم، همهٔ متفکران و رهبران کشورهای اسلامی را متأثر ساخته اما بازتاب این تأثیر، در هر کدام به نوعی خاص است.

شیخ عبدالحمید بن بادیس می گوید: «باید علم را از مغرب زمین گرفت، اما فراموش نکرد که وطن ما الجزایر، دین ما اسلام و زبان ما عربی است.

ملت الجزایر مسلمان است و خود را به عرب نسبت می‌دهد. هر کس که بگوید او از اصل خود برگشته یا مرده، دروغ می گوید؛ یا بخواهد او را در زمرهٔ مردمی دیگر در آورد، چیزی محال را خواسته.»[۲۳]

۲۰. نساء: ۱۴۱ ۲۱. کمال‌الدین بهزاد، بزرگترین مینیاتور کار سدهٔ دهم هجری

۲۲. «ارمغان حجاز»، ص ۴۶۶

۲۳. شعب الجزایر مسلم / والی العروبة ینتسب / من قال حاد عن اصله / او قال مات فقد کذب / او رام اذ ماجاله / رام المحال من الطلب (عبدالحمید بن بادیس).

سعد زغلول، رهبر نهضت سیاسی مصر (۱۲۷۳_۱۳۴۶) در سخنرانی خود در لندن، به عرب تکیه می کند و می گوید: «مصر نیروی برقی را در احضار دارد که اگر تکمهٔ آن را فشار دهد، همهٔ عرب به گرد او خواهند آمد.»[۲۴]

مهاتما گاندی، چنانکه می دانیم، مقابل انگلستان به مقاومت منفی توسل می جوید؛ مصطفی کمال از مردم ترک می خواهد که شرق را رها کنند و به دنبال غرب بروند و اقبال او را نکوهش می کند که:

مصطفی کو از تجدد می‌سرود — گفت نقش کهنه را باید زدود
نو نگردد کعبه را رخت حیات — گر ز افرنگ آیدت لات و منات
ترک را آهنگ نو در چنگ نیست — تازه‌اش جز کهنهٔ افرنگ نیست[۲۵]

و باز می گوید:

خرد را با دل خود همسفر کن — یکی با ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدند — میان ملك و دین ربطی ندیدند[۲۶]

در ایران بعض رهبران سیاسی می خواهند با همکاری عثمانی و گرفتن کمك مالی از آلمان کشور خود را از چنگ روس و انگلیس بیرون آورند، و چند تن از سران سیاسی ایران و مصر و بعض رهبران هند عقیده دارند که پیروزی بر غرب برای آنان ممکن نیست مگر آنکه از همه جهت غربی شوند و اگر نه بدنبال غربیان بدوند؛ و تنها اقبال است که به هیچ وجه روی خوش به غرب نشان نمی دهد و می گوید: راه نجات مسلمانان در اتحاد با یکدیگر و عمل به دستورهای دینی است. شاید به خاطر آن که اقبال پیش از آنکه سیاستمدار باشد متفکر است و پیش از آنکه متفکر باشد شاعر است و پیش از همهٔ اینها مسلمانی است معتقد به دین و آیین مسلمانی. اقبال معتقد است موجب اصلی شکست مسلمانان در طول تاریخ خود، رو گرداندن آنان از اسلام و پیروی ایشان از شیطان بوده است؛ و از گفتهٔ یکی از خدایان قدیم که از نو زنده شده‌اند و مجلسی ساخته‌اند چنین می گوید:

از چراغ مصطفی اندیشه چیست — ز آنکه او را پف زند صد بولهب
گر چه می آید صدای لا اله — آنچه از دل رفت کی ماند به لب

۲۴. زرکلی، «سعد زغلول»
۲۵. «جاوید نامه»، ص ۳۰۶_۳۰۷
۲۶. «گلشن راز جدید»، ص ۱۶۶

اهرمن را زنده کرد افسون غرب　　روز یزدان زرد رو از بیم شب
ای خدایان کهن وقت است وقت
بند دین از گردنش باید گشود　　بندهٔ ما بنده‌ای آزاد بود
تا صلوة او را گران آید همی　　رکعتی خواهیم و آن هم بی‌سجود [۲۷]

و در جای دیگر می گوید:

مسلم از سِرّ نبی بیگانه شد　　باز این بیت‌الحرم بتخانه شد
از مناة ولات و عزی و هبل　　هر یکی دارد بتی اندر بغل [۲۸]

او می گوید: ملتهای مسلمان باید با یکدیگر بپیوندند و اگر این وحدت تحقق یافت، تربیت نبوی به داد او می‌رسد و او را از گرداب هلاك می‌رهاند:

تا خدا صاحبدلی پیدا کند　　کو ز حرفی دفتری املا کند
ساز پردازی که از آوازه‌ای　　خاك را بخشد حیات تازه‌ای
ذره‌ای بی‌مایه ضو گیرد از او　　هر متاعی ارج نو گیرد از او
زنده از یك دم دو صد پیکر کند　　محفلی رنگین ز یك ساغر کند [۲۹]

اکنون که کم و بیش از انگیزهٔ اقبال در ستیزه‌جویی با غرب آگاه شدیم، و البته چنانکه نوشته شد، این تحلیل براساس دریافتی است که از مجموع سروده‌های او به فارسی به دست آورده‌ایم، باید در این موضوع بیشتر بنگریم که چرا اقبال به پیروی از الهام‌دهندهٔ خود، تنها راه پیروزی مسلمانان را اتحاد با یکدیگر و عمل به دستورهای دینی می‌داند.

گمان ندارم دانستن منشأ این تفکر چندان مشکل باشد. اقبال چنانکه می‌دانیم، در خاندانی مسلمان دیده به جهان گشود. آنچه در کودکی آموخت قرآن و دستورهای دینی بود. آنگاه سر و کارش با فلسفه افتاد ــ فلسفهٔ یونان، فلسفهٔ ایران باستان و سرانجام عرفان اسلام و مطالعه در مثنوی مولانا جلال‌الدین و آشنایی با افکار عارفی که در جهان جز وحدت نمی بیند و معتقد است انسان اگر خوشبختی بخواهد باید به خدا یعنی واحد کامل برسد. رسیدن به خدا به طور مستقیم برای همه ممکن نیست. پس باید دست به دامن پیمبران و اولیای او بزنند، یعنی همان تربیت دینی که اقبال خواهان

۲۷. «جاوید نامه»، ص ۳۲۲　　۲۸. خلاصهٔ مثنوی، ص ۱۱۲ـ۱۱۳　　۲۹. «رموز بیخودی»، ص۶۱

اوست. از نظر اجتماعی نیز اقبال از وضع کشورهای اسلامی و عنصرهای تشکیل دهندهٔ ملتهای مسلمان بی اطلاع نبود و به هر حال مسلم است که سرزمین خود را خوب می‌شناخت و از وضع مردم خویش آگاه بود، ملتی ترکیب شده از عنصرهای گوناگون، با آداب و سنتهای ناسازگار با یکدیگر و هر عنصر دارای فرهنگ و تمدنی مخصوص خود. و محال است که چنین مجموعه‌ای را بتوان به نام ملیت یا دموکراسی یا پوششهایی از این رنگ متحد ساخت.

سی و چند سال پیش در یکی از مجله‌ها خواندم که مهاتما گاندی در تجلیل از شخصیت سعد زغلول گفته بود: «سعد زغلول در جنبش ملی استاد من است، چون او توانست بین مسلمانان و قبطیان سازش دهد و من نتوانستم مسلمانان و هندوان را با هم متحد سازم.»

چون این سخن به سعد زغلول رسید، گفت: «این نشانی است که ارزش آویختن به سینه را دارد.»

سعد چنانکه دیدیم، به وحدت عربی امید بسته بود و گمان می‌کرد آنجا که سود عرب در میان باشد همه پشت سر او هستند. از آن روز تا به حال، بیش از شصت سال می‌گذرد و بارها تجربه نشان داده است که چنین نیست.

اما وحدتی که اقبال آرزوی آن را داشت، تنها برای هند نبود، او می‌خواست مسلمانان از ساحل دریای متوسط تا قفقاز و از کرانه‌های اقیانوس اطلس تا اقیانوس هند و آسیای مرکزی امتی واحد شوند. اگر چنین ملت یا امتی پدید شود، عرب و شرق در برابر آن تاب ایستادگی ندارد و چنین آرزو در آن زمان به اصطلاح رؤیایی بود طلایی.

متفکرانی مانند اقبال که به راستی درد دین داشتند، درست تشخیص داده بودند که بدبختی مسلمانان نتیجهٔ پراکندگی آنان است، اما کمتر می‌اندیشیدند که این وحدت چگونه شکل می‌گیرد. در جامعه‌هایی که نود و نه درصد آن بی‌سواد است و آن یك درصد هم سواد آموخته است تا سود برد، سخن وحدت را کجا می‌فهمند تا نوبت به تلاش در پی تحقق آن برسد! کجا مردم یکدیگر را می‌شناسند و از حال هم آگاهند تا به فکر وحدت بیفتند. یکی از استادان در گذشته که خدایش بیامرزاد، به من گفت: «چون جنگ جهانی نخست آغاز شد، در شهر ما که جمعیتی در حدود بیست و پنجهزار تن داشت تنها معدودی می‌دانستند که در اروپا جنگی آغاز شده، اما این جنگ

بین چه دولتهایی است؟ بیش از دو سه تن نمی‌دانستند. اطلاع بقیهٔ مردم از جنگ همین بود که راه کربلا بسته شده و چون جنگ به پایان رسید، دانستند که برای رفتن به کربلا مانعی نیست.»

چهل و چند سال پیش، یکی از دوستان روحانی من در نجف می‌گفت: «از آغاز جنگ تا کنون توانسته‌ام به پدرم بفهمانم که لندن غیر از برلن است اما هنوز نمی‌داند که آلمانها در لندن‌اند یا در برلن.»

البته این سخن طنزی بیش نبود؛ چه در جنگ دوم جهانی از برکت رادیو و خبرگزاریها عموم مردم لااقل با جغرافیای کشورها آشنا شدند ولی در جنگ نخست چنین زمینه‌ای فراهم نبود.

از چهل سال پیش است که می‌بینیم مقدمات تعبیر خواب طلایی اقبال آماده می‌شود. کنگره‌ها و کنفرانسهایی که در سراسر کشورهای اسلامی تشکیل شده و می‌شود، هر چند بیشتر جنبهٔ تشریفاتی و گفت و شنود دارد و قطعنامه‌های آن از مرحلهٔ وجود لفظی و کتبی فراتر نمی‌رود، اما به هر حال، نمی‌توان منکر شد که این بذرهای کشته سراسر بی‌ثمر نبوده است.

مسلمانان امروز چون مسلمانان نخستین دههٔ سدهٔ چهاردهم هجری نیستند؛ کم و بیش از حال یکدیگر آگاهند و اگر زبانشان با هم نیست و بسیاری از آنان مصداقی برای این بیت احمد شوقی هستند که:

اذا الفتنة اضطرمت فی البلاد   و رمت النجاة فکن معه[۳۰]

باری دل بیشتر آنان با یکدیگر است، و امید می‌رود در آینده‌ای نه چندان دور آنچه اقبال و همفکران او آرزو می‌کردند تحقق یابد.

متن سخنرانی در کنگرهٔ جهانی اقبال، اسفند ۱۳۶۴

۳۰. اگر آشوبی در شهرها برخاست و تو خواهان رهایی بودی، هر کس سخنی گفت بگو درست می‌گویی.

دو نکته از اندیشهٔ بلند اقبال

دربارهٔ علامه اقبال فراوان بحث کرده‌اند ــ زندگانی او، اندیشه او، شناخت او از اسلام، روش سیاسی او، جهان‌بینی و جهات دیگر. خودم توفیق داشته‌ام در فاصلهٔ پانزده سال دوبار گوشه‌ای از فکر بلند این مرد بزرگ را بررسی کنم. من ادعای اقبال‌شناسی ندارم، امّا می‌توانم بگویم، از گفتهٔ او در شناخت او الهام گرفته‌ام. اگر هر سال مجلس بزرگداشتی برای علامه اقبال برقرار کنند و اقبال‌شناسان در آن به علتی به بحث دربارهٔ زندگانی او بپردازند، باز هم گفتنی دربارهٔ اقبال فراوان خواهد بود.

در این مجلس علمی دربارهٔ دو نکته از اندیشهٔ بلند اقبال سخن خواهم گفت؛ هر چند از جهتی گفتن این دو نکته هم تازگی ندارد. این دو نکته یکی ارزش انسان است در تشکیل امت اسلامی، و دیگری اثر امت اسلامی در انقلاب بشری.

اقبال، چنانکه می‌دانیم، در خانواده‌ای مسلمان تربیت یافت. از قرآن و تعلیمات دینی بهره گرفت، سپس با عرفان اسلامی و آثار عارفانی چون مولانا جلال‌الدین و حافظ آشنا گردید. سفر او به اروپا و آشنایی وی با نظریات فلسفی برگسون، فیخته، نیچه و مطالعهٔ او در نظریات کانت و هگل هیچگاه تشنگی روح حقیقت‌جوی او را ننشاند و سرانجام پس از این دورهٔ مطالعه‌های ممتد، گفت:

سود عشق از دانش حاضر مجوی
کیف حق از جام این کافر مجوی

مـدتـی مـحـو تـک و دو بـوده‌ام
رازدان دانـــش نـــو بـــوده‌ام
بـاغـبـانـان امـتـحـانـم کـرده‌انـد
مـحـرم ایـن گـلـسـتـانـم کـرده‌انـد
تـا ز بـنـد ایـن گـلـسـتـان رسـتـه‌ام
آشـیـان بـر شـاخ طـوبـی بـسـتـه‌ام
دانـش حـاضـر حـجـاب اکـبـر اسـت
بت‌پرست و بت‌فروش و بتگر است
تـا بـه زنـدان مـظـاهـر بـسـتـه‌ای
از حـد و حـسّ بـرون نـاجـسـتـه‌ای

چنانکه می‌دانیم، در این بیتها آماج تیر علامه اقبال صنعت غرب و ساختمان‌های بلند و ماشینهای سنگین و هواپیماهای غول پیکر نیست؛ ـ آنچه بدان می‌تازد جهان‌بینی و جهان‌شناسی غرب است ـ شناختی خالی از روح و رسیدنی به سر منزلی بسیار تاریك. این سرخوردگی دیگر بار او را به نگرش در میراث خانوادگی خود بازمی‌گرداند. این بار تعلیمات اسلامی وعرفان مسلمانی را با استفاده از روش تازه‌ای مطالعه می‌کند. نخست آمادۀ سفر روحانی می‌شود ـ سفری از انسان به خدا:

شـب دل مـن مـایـل فـریـاد بـود
خـامـشـی از یاربَـم آبـاد بـود
شـکـوه آشـوب غـمِ دوران بـدم
از تـهـی پـیـمـانـگـی نـالان بـدم
ایـن قَـدَر نَـظّـاره‌ام بـی‌تـاب شـد
بال و پر بشکست و آخر خواب شد
روی خود بنمود پیر حق سرشت
کـو بـه حـرف پـهـلوی قرآن نوشت
گـفـت ای دیـوانـهٔ اربـاب عـشـق
جرعه‌ای گیر از شراب ناب عشق
بـر جـگـر هـنـگـامـهٔ مـحـشـر بـزن
شیشـه بـر سـر دیـده بـر نـشـتـر بـزن

اگر می خواهید بدانید او در این سفر چه به دست آورد، در این گفتار که می کوشم کوتاه باشد، نمی گنجد. بهتر است بخشهای مهم: اصل نظام عالم از خودی است؛ حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است؛ خودی در عشق و محبت استحکام می پذیرد؛ خودی از سؤال ضعیف می گردد و سه دو سه فصل پس از آن را به دقت بنگرید. در این سفر، اقبال بدین نتیجه رسید که انسان مظهر خداست و باید در جهان خاکی کار خدایی کند، اما نه هر انسانی بلکه انسانی که با اکتساب صفات خدایی کامل شده باشد:

نایب حق در جهان بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است
نایب حق همچو جان عالم است
هستی او ظل اسم اعظم است
از رموز کل و جزو آگه بود
در جهان قائم به‌امرالله بود
صد جهان پیش جهان جزو کل
روید از کشت جنان او چو گل

اما چنین انسان که می خواهد خلیفه یا نائب خدا شود، باید این خلافت را چگونه به‌دست بیاورد؟ اقبال می گوید، این منصب را جز از راه تسلیم به‌امر حق و کار بستن امر او نمی توان یافت:

تو هم از بار فرائض سر متاب — بر خوری از عنده حسن المآب
در اطاعت کوش ای غفلت شعار — می‌شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود — آتش ار باشد ز طغیان خس شود

اگر انسان تعینات وجود خود را رها کند و هویتهای ظاهری و مادی را از خویش بدر سازد و به دریای بیکران الهی پیوندد، از خودی به بی خودی می رسد. اقبال نظریهٔ «رموز بی خودی» را سالی چند پس از سرودن «اسرار خودی» پرداخته و به امت اسلامیه تقدیم کرده است. نتیجه‌ای که از مطالعهٔ این دو دفتر می توان گرفت این است که انسان باید نخست خود را بشناسد و به فلسفهٔ وجودی خویش پی ببرد. وقتی خود را شناخت، به این نتیجه می‌رسد که او جزئی از کل خلاصهٔ عالم وجود است یا جزئی از کل

انسانیت است. پس باید خود را در کل انسانیت محو کند. اما این انسانیت چیست؟ از نظر وی، مظهر کامل انسانیت امت اسلامی است. بدین جهت، خطاب به امت اسلامی می گوید:

ای تو را حق خاتم اقوام کرد / بر تو هر آغاز را انجام کرد
ای مثال انبیا پاکان تو / همگر دلها جگر چاکان تو
این فلك مشت غبار کوی تو / ای تماشاگاه عالم روی تو
طرح عشق انداز اندر جانِ خویش / تازه کن با مصطفی پیمان خویش

او معتقد است که ملت اسلام چون از کسوت معنوی خود درآمده است، رنگ گوهر خود را از دست داده است. اگر بخواهد مجد و شرف و عزتی را که داشت از نو به دست آورد، باید دگرگون شود و یا به اصطلاح امروز، انقلاب کند و طرح ملتی اسلامی از نو بریزد:

بیا طرح دگر ملت بریزیم / که این ملت جهان را بار دوش است

اقبال با روشن‌بینی خاصی که از عالمی دیگر بدو افاضه شده بود، می دید که این انقلاب روزی تحقق خواهد یافت. در سرزمین او ملتی مسلمان جهد می نماید و امتی جدا از دیگران تشکیل می‌دهد. و نیز از گوشهٔ فکر خود، دورنمایی را در سرزمین دیگری می‌دید و آرزو می کرد که غنچهٔ نهفتهٔ او در خاك آن امت هم سر از زمین درآرد و دو امت یکی شوند و ملتهای مسلمان سرانجام به صورت یك امت درآیند. و بی آنکه بداند کی و چه امت خواهد بود، می گفت:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما
غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام
تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما
مهر و مه دیدم نگاهم برتر از پروین گذشت
ریختم طرح حرم در کافرستان شما
می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما

جسم اقبال امروز در میان ما نیست که تحقق پیش‌بینی خود را ببیند، اما روح او از فراز آسمان و شاید هم از گوشهٔ این مکان به ما می‌نگرد و لبخند مسرت می‌زند و شعر انوری ابیوردی را زمزمه می‌کند:

باش تا صبح دولتش بدمد　　　کاین هنوز از نتایج سحر است

متن سخنرانی در سمینار «تصورات انقلابی اساسی فکر اقبال»، لاهور، ۱۳۶۷

نظر دانشمندان جهان اسلام درباره منطق یونانی

مخالفان منطق

غریزهٔ شناخت موجودات ـــ موجودی خارجی باشد یا مفهومی عقلی ـــ در نهاد انسان نهفته است. هر کس می خواهد از آنچه پیرامون اوست خبر یابد و آن را نیک بشناسد یا آنچه را تصور می کند یا می‌شنود درست بداند.

بشر برای اقناع حس کنجکاوی خود روشهای گوناگونی برگزیده است. در یونان قدیم ارسطو روشی برای درست شناختن حقایق به وجود آورد.

این میراث یونانی نیز به وسیلهٔ مترجمان به عربی منتقل شد و بین مسلمانان شیوع یافت و به وسیلهٔ فلاسفهٔ اسلامی تبویب و تهذیب شد و پایهٔ علمی تری به خود گرفت و آن را «منطق یونانی» یا «منطق ارسطو» نام نهادند. می‌دانیم که از این علم به خاطر کشف مجهولات از طریق معلومات استفاده می‌شود. این مجهولات یا از مقولهٔ تصور است یا از مقولهٔ تصدیق، بدین جهت گفته‌اند که موضوع علم منطق معرفت و حجت است.

راه رسیدن به مجهول تصوری حدّ است و حدّ جنس است و فصل یا مابه‌الاشتراك و مابه‌الامتیاز. راه رسیدن به مجهولات تصدیقی، قیاس برهانی است.

برهان: قیاسی است که مقدمات آن از یقینیات بدیهی یا اکتسابی منتهی به بدیهی تشکیل شود. استقراء و تمثیل نیز دو راه دیگر است برای رسیدن به مجهول تصدیقی؛ لکن چون استقراء تام ممکن نیست و تمثیل مفید اثبات حکم در جزئیات است، در

استدلال به این دو راه چندان توجه نمی‌شود. این روش قرنها ملاك منحصر به فرد دانشمندان جهان برای سنجش خطا و صواب فکری بود.

حال ببینیم مسلمانان در مقابل این روش علمی چه عکس‌العملی از خود نشان دادند.

آنچه مسلم است، مسلمانان صدر اسلام یعنی صحابهٔ پیغمبر و تابعین با این علم و اصطلاحات آن آشنا نبودند. در عرف آنان بیش از یك روش برای شاخت حقیقت وجود نداشت و آن حکم خدا بود که مبیّن آن قرآن و سنّت پیغمبر است. می گفتند: «حسبنا کتاب اللّه و ما خالف القرآن فهو زخرف». بنابراین، طرح نظر این دسته از مسلمانان دربارهٔ مسائل منطقی، سالبهٔ به انتفاء موضوع است.

در دورهٔ بعد، بر اثر ترجمهٔ کتابهای یونان و اسکندریه، پاره‌ای از مسائل کلامی بین مسلمانان رواج یافت امّا منطق، به صورتی که مجمل آن گفته شد، ظاهراً پیش از نیمهٔ اول قرن سوم بین مسلمانان شیوع نیافته است.

از این تاریخ به بعد، دانشمندان جهان اسلام دربارهٔ منطق و مباحث آن بحثها کرده و در نقض یا تأیید آن سخنها گفته و کتابها نوشته‌اند. این که می گویم دانشمندان جهان اسلام، به خاطر این است که دایرهٔ بحث به فقیهان و متکلّمان مسلمان محدود نگردد، بلکه بحث شامل همهٔ دانشمندانی شود که در حوزهٔ حکومت اسلامی دربارهٔ این روش علمی به موافقت یا مخالفت سخن گفته‌اند ــ مسلمان باشند یا نامسلمان.

در اینجا باید یك نکته را یادآور شوم و آن این است که اگر دین اسلام در قلمرو حجاز محصور می‌ماند و مسلمانان از بیابانهای نجد و تهامه قدم بیرون نمی نهادند و با اقوام و ملتهای دیگر آمیزش نمی کردند و از عقاید آنان و طرز تفکرایشان آگهی نمی یافتند، شاید به هیچ وجه بحثها و جدلها که در قرنهای بعد پیش آمد، دامنگیر ایشان نمی شد، و با همان صفای ذهن و ایمان خالص به سر می بردند، بی آنکه گردی از شبهت بر دامن عقاید آنان بنشیند. لکن دین اسلام از این سرزمین گذشت و به سرعت به شمال و مغرب تجاوز کرد و کشورهایی مانند ایران و مصر آن را پذیرفتند. این ملتها سالها بود که فرهنگی پیشرفته داشتند و با فلسفه‌ای مهذب و منطقی منقّح آشنا بودند. اینان با مسلمانان در آمیختند و بحثهایی را که برای ایشان تازگی داشت در زمینهٔ اصول عقاید پیش آوردند و فکر آرام این مردم ساده‌دل و نیکو اعتقاد را با طرح این مسائل دچار ناآرامی کردند. مدارك موجود نشان می‌دهد که هنگام طرح چنین بحثها مسلمانان

دچار اضطراب شدیدی بوده‌اند. به قول سخنان باره برای آنان ممکن بود و نه می‌توانستند با سلاح قرآن و سنّت به جنگ آنان روند. این را هم بگوییم که این مشکلات سالها پیش از رواج علم منطق بین مسلمانان پدید آمد. اما مباحث منطقی بدان صورتِ علمیت و قطعیت داد.

مهمترین مسائل که در جنس عصر بین مسلمانان مورد بحث قرار گرفت این بود: خدا چیست و چگونه است؟ آیا خدا بر همه چیز تواناست یا قدرت او محدود است؟ آیا خدا همه چیز را می‌داند؟ علم خدا به موجودات چگونه است؟ آیا انسان در کارهای خود دارای اختیار است یا از خود قدرت و اختیاری ندارد؟ اگر مختار است، خدا چرا بدو چنین قدرتی داده است که نافرمانی او کند؟ و اگر مجبور است چرا او را عذاب می‌کند؟ پیغمبران چگونه با خدا مربوط می‌شوند؟ چرا از میان همهٔ مردم تنها یکی بدین مزیّت اختصاص می‌یابد؟ آدمی پس از مرگ چگونه زنده می‌شود؟ امام چه کسی است و حدود اختیار او تا کجاست؟ اگر امام مصلحت مسلمانان را نادیده بگیرد تکلیف مسلمانان چیست؟ اگر امام برخلاف مصلحت مسلمانان رفتار کند مسلمانان اجازه دارند علیه او قیام کنند یا نه؟

طرح نظرهای موافق و مخالف دربارهٔ این مباحث توأم با استدلال منطقی گردید و به عبارت دیگر منطق حکم دژ استواری را یافت که طرح کنندگان این مسائل در پناه آن دامنهٔ بحث را تا هر جا که می‌خواستند پیش می‌بردند و خاطر مسلمانان ساده‌دل را می‌آزردند. پس مسلمانان حق داشتند نسبت به این مباحث با نفرت و بدبینی بنگرند.

در مقابل طرح این مباحث و روش علمی آن، و این که آیا عقل می‌تواند دربارهٔ شناخت هر چیز حکم قطعی دهد یا نه، آراء مختلفی در جهان اسلام پیدا شده است. برای اینکه این نظرها از یکدیگر جدا شود، در اینجا سیر منطق را به چهار دوره تقسیم کرده‌ام. مقصودم این نیست که این دوره‌ها یکی پس از دیگری به وجود آمده است، بلکه مقصود پیدایش چهار مکتب مختلف است؛ گاهی در عرض و زمانی در طول یکدیگر.

نخست، دورهٔ منکران منطق، یعنی فقیهان، محدّثان، واعظان و عامهٔ مردم. اینها نه تنها به منطق و فلسفه روی خوشی نشان ندادند، بلکه تا آنجا که توانستند با این علم مخالفت کردند و پیروان آن را به باد ناسزا گرفتند.

دوم، دورهٔ کسانی که روش منطقی را پذیرفتند، اما معتقد بودند که عقل نمی‌تواند

از همه جهت حقایق را دریابد و باید برای عقل نگاهبانی گماشت تا آن را از لغزش باز دارد. اینان متکلّمان مسلمانند که می گفتند در پیروی از روش عقلی باید همیشه شرع را رعایت کرد. از این دسته بعدها دستهٔ دیگری جدا می‌شود که آنان را پیروان حکمت متعالیه نام نهاده‌اند. اینان شریعت را نه به عنوان نگهبان عقل قبول دارند، بلکه می گویند آنچه شرع گفته است مطابق با حکم عقل است، یعنی بین عقل و شرع تفاوتی نیست. حقیقت این است که اینان تعبد به شرع را فقط به خاطر حفظ خود و مصونیّت در مقابل حملهٔ پیروان دین گزیده‌اند. و این که می گویند شرع حکمی را جز آنکه عقل بدان حاکم است نمی گوید، نوعی تقیّهٔ عقلی است که به وسیلهٔ این دسته ابداع گردید.

دستهٔ سوم کسانی هستند که منطق صوری و فلسفه‌ای را که بر پایهٔ این منطق بنا شده است، برای شناخت حقیقت کافی نمی‌دانند و می گویند، تفکر و تعقل برای رسیدن به این منزل، مرکب راهواری نیست و باید با تحمّل ریاضت و تهذیب نفس و یاری جستن از پروردگار دل را آماده برای تابش انوار حقیقت ساخت؛ اشراقیان و صوفیه ازاین دسته‌اند.

برای اینکه سخن به درازا نکشد، در اینجا فقط به شرح گفتار دستهٔ نخستین، یعنی منکران منطق می پردازم و باقی گفتار را به وقت دیگر موکول می کنم.

○

منکران منطق طبقهٔ فقیهان، واعظان و اصحاب حدیث‌اند. این دسته در آغاز کار خطر را چندان جدّی نمی گرفتند و هنگام بحث با مخالفان، پس از ذکر دلایل خویش ــ از کتاب خدا و سنّت نبوی ــ هرگاه خصم را در مقام انکار می‌دیدند نه استرشاد، به روی گرداندن از او بسنده می کردند که: و اذا رأیت الّذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتّی یخوضوا فی حدیث غیره...

حکایتی را که زبان حال این جماعت است، سعدی با نثری شیوا چنین بیان می کند: «عالمی معتبر را مناظره افتاد با یکی از ملاحده، لعنهم‌اللّه علی حده و به حجّت با او بس نیامد، سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش ترا با چندین فضل و ادب که داری با بیدینی حجت نماند؟ گفت علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ، و او بدینها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر او به چه کار می آید؟»

امّا می‌دانیم که روی از بحث و مناظره تافتن نوعی شکست خوردن و خصم را به حجّت از خود برتر دیدن است، و پیداست که گستاختر می‌شود و زبانش گشاده‌تر

می گردد. شاید بر اثر همین شیوه است که بعداً روش دیگری برای مبارزه گزیدند، تکفیر، تهدید، جدال و از میدان بدر کردن خصم از هر راه که ممکن باشد و به هر صورت که میسّر گردد.

این راه را بیشتر فقیهان حنبلی و متکلمان اشعری و کرّامی و پیروان آنان گزیدند و به زبان مردم در انداختند. راست این است که دسته‌ای از اینان هر چند در علم شریعت کوششها کردند و بهره‌ها اندوختند، امّا هنگام طرح مسائل عقلی نه فکری چنان روشن داشتند که بتوانند که این مباحث را دریابند و بدانها پاسخ درست بدهند و نه شجاعت و صراحتی که همچون پیمبران خدا بگویند جز آنچه ما می گوییم باطل است. سرانجام هم که خواستند با سلاح منطق به جنگ مخالفان خود بروند، از عهده برنیامدند. گروهی که خدا را جسم می‌پندارند یا معتقدند که مؤمنان روز قیامت خدا را با دیدهٔ ظاهر می بینند و مردمی که عقل را قادر به تمیز نیك از بد نمی‌دانند، بلکه عقل را برای شناخت حقایق ناتوان می‌انگارند، پیداست که نسبت به روشی که برای جلوگیری از وقوع عقل در خطا — به دست مردی یونانی — وضع شده باشد، چه نظری خواهند داشت.

مناظره‌ای در مجلس ابن‌فرات ابوالفتح فضل بن جعفر (متوفی ۳۲۶ هجری قمری) بین ابوسعید حسن بن عبدالله مرزبانی از یك سو و ابوبشر متّی بن یونس قنانی از سوی دیگر، بر سر منطق یونانی رفته است. ابوحیّان توحیدی این مناظره را در کتاب المقابسات و یاقوت در معجم‌الادباء ذکر کرده‌اند. مجموع این بحث در حدود ۳۷ صفحه از کتاب اخیر را اشغال کرده است. این مناظره ما را به چگونگی برخورد مسلمانان با منطق یونانی آشنا می‌سازد و وحشت و نفرت مردم مسلمان را از این علم نشان می‌دهد. در این مناظره آنچه مسلم است هدف مغلوب ساختن طرفدار منطق است، نه سنجش ارزش منطق. ابن‌فرات به گروهی از دانشمندان که حاضر مجلس او بودند، گفت می خواهم: «یکی از شما بحث با متّی را به عهده بگیرد؛ چه او می گوید برای شناخت حق از باطل و راست از دروغ و نیك از بد و دلیل از شبهت و شك از یقین، راهی جز با آنچه ما از منطق آموخته‌ایم نیست.»

ابوسعید این مناظره را پذیرفت و از متّی پرسید: «بگو منطق چیست تا بتوانیم دربارهٔ آن بحث کنیم.» متّی گفت: «منطق آلتی است مانند ترازو که بدان کلام درست را از نادرست می‌شناسیم.» مرزبانی گفت: «خطا گفتی، چه سخن درست از نادرست به

عقل شناخته می‌شود و بر فرض که از راه وزن راجح را از ناقص شناختی، موزون را چگونه می‌شناسی؟ مگر آن زر است یا روی یا مس؟! پس این وزن به کار تو نمی آید. از این بگذریم. منطقی که مردی یونانی براساس زبان و اصطلاح مردم خود وضع کرده است چگونه می تواند برای ترکان و پارسیان و عرب حکم و قاضی باشد؟»

متّی گفت: «از آن رو که منطق بحث از اغراض عقلی و معانی مُدرك را به عهده دارد، و مردمان در درك مسائل عقلی یکسانند؛ مانند حاصل جمع چهار بعلاوهٔ چهار که نزد همهٔ اقوام یکی است.»

ابوسعید می گوید: «اگر همهٔ مسائل عقلی مانند این مثال بود که گفتی، درست می بود، ولی چنین نیست و با فرض قبول آیا ما نباید از راه لغت به معقولات برسیم؟ متّی گفت: «چرا.» ابوسعید گفت: « در این صورت، تو ما را به منطق نمی‌خوانی بلکه می خواهی تا زبان یونانی را فرا گیریم، یعنی زبان مردمی که سالهاست از میان رفته‌اند، و تو حود یونانی نمی‌دانی بلکه گفتار بونانیان را از طریق زبان سریانی به عربی ترجمه می‌کنی.» ابوبشر گفت: «اگر چه یونانیان از میان رفته‌اند اما ترجمه، معانی و اغراض آنان را برای ما حفظ کرده است.»

ابوسعید گفت: «بر فرض که بگوییم مترجمان به راه راست رفته‌اند و سخنان یونانیان را تحریف نکرده‌اند، و الفاظ را معادل معانی آورده‌اند (هر چند لغت قومی تاب تحمل همهٔ معانی اقوام دیگر را ندارد) تو می گویی جز عقل یونانیان و برهانی که آنان نهاده‌اند دلیلی و حجّتی نیست و ما باید مقلد آنان باشیم، چرا؟»

متّی گفت: «آنان به بحث در حکمت و حقیقت عالم توجه بیشتر دارند تا سایر ملل.»

سپس ابوسعید رشتهٔ گفتار را اندك اندك از منطق به نحو می کشاند و بر سر اقسام «واو» با او به بحث می پردازد و متّی (که به گفتهٔ ناقل) به مسائل نحوی آشنا نیست در می ماند. ابوسعید چون خصم را ناتوان می یابد به‌او مجال نمی‌دهد، تا آنجا که ابن‌فرات به او می گوید، او را از مسأله‌ای دیگر از مسائل نحو بپرس. فَاِنَّ هذا کُلّما تَوالی عَلیه بَانَ انقِطاعُه وانْخَفضَ اِرْتِفاعُه فِی الْمَنْطِقِ الّذی یَنْصُره وَالْحَقِ الّذی لایَنصُرُه. جملهٔ اخیر از نظر ما دارای کمال اهمیت است، زیرا نشان می‌دهد حکومت وقت و علمای اسلام منطق را مقابل حق یعنی باطل تلقی می کردند، و معتقد بودند، باطل را به هر وسیله که ممکن شود باید نابود ساخت.

توسل به حدیثهایی که در تحریم فلسفه و مباحث فلسفی از رسول اکرم(ص) نقل شده نشانهٔ مرحله‌ای دیگر از این مبارزه است و پیداست که ارزش این حدیثها با چه پایه است. برای نمونه می گوییم، حدیثی به علی(ع) نسبت داده‌اند که روزی در مسجد کوفه بر گروهی گذشت که از قَدَرْ سخن می گفتند. علی(ع) آنان را منع فرمود. در صورتی که می دانیم بحث قدر لااقل سی سال پس از شهادت علی(ع) بین مسلمانان رواج یافت.

ولی ناگفته نماند که مخالفان منطق از این راه توفیق بیشتری یافتند، چنانکه از فاصلهٔ قرن دوم تا هفتم کمتر عالمی است که به مباحثهٔ کلامی یا فلسفی یا منطقی پرداخته باشد و از تهمت زندقه یا فسق برکنار مانده باشد. یاقوت دربارهٔ ابواحمد نهرجوری به‌خاطر اشتغال وی به فلسفه گوید:

«کانَ سَیِّئَ الْمَذهب مُتَظاهِراً بِالاِلْحاد غَیر مُکاتِمٍ له». طعن و تکفیر فیلسوفان و منطقیان تا آنجا رواج یافت که از محیط مدرسه و مجالس بحث گذشت و بر زبان شاعران افتاد. شاید همهٔ ما این بیتها را از خاقانی به خاطر داشته باشیم که می گوید:

قفل اسطورهٔ ارسطو را	بر در احسن الملل منهید
فلسفی مرد دین مپندارید	حیز را جفت سام یل منهید
فلسفه در سخن میامیزید	و آنگهی نام آن جدل منهید
مرکب دین که زادهٔ عربست	داغ یونانش بر کفل منهید
وحل گمراهی است بر سر راه	ای سران پای در وحل منهید

گروهی دیگر که دانش وسیعتری داشتند بدین نکته متوجه شدند که مبارزهٔ با منطق از راه جنجال و لعن و شتم نتیجهٔ مطلوبی نمی‌دهد، و باید با منطق با سلاح منطقیان یعنی ترتیب مقدمات و اخذ نتیجه جنگید. این فکر از قرن پنجم هجری قوّت گرفت و تا قرن نهم چند تن از دانشمندان نهایت همّت خود را بر آن گماردند. از جملهٔ آنان باید غزالی، ابن تیمیّه و سیوطی را نام برد. ما نمونه‌ای از گفتار این دسته را از کتاب الرد علی المنطقیین تألیف ابن تیمیّه، نقل می کنیم.

چنانکه گفتیم، منطق آلتی است که با رعایت آن روش درست استدلال از نادرست جدا می گردد. هر دلیل هنگامی درست است که صورت و مادهٔ آن درست باشد. صورت استدلال از قیاس تشکیل می‌شود و مواد قیاس از حدود. آنچه از راه تصور بدان می‌رسیم، حد است و آنچه از راه تصدیق در می یابیم برهان است. پس به زعم منطقیان، راه رسیدن به مجهول تصوری، حد است و راه رسیدن به مجهول تصدیقی، قیاس. و هر گاه

ممکن شود از ارزش حدود و قیاسات بکاهند یا آن را بی‌ارزش جلوه دهند، سلاح منطقی از کف او بیرون می‌رود.

ابن تیمیّه برای بی ارزش ساختن حد، می گوید: این سخن که منطقیان گویند جز از راه حد به تصورات نمی توان رسید، قضیه‌ای است سالبه و بدون دلیل و غیر بدیهی. پس منطقیان در نخستین مرحله، دعوی بدون دلیل طرح کرده‌اند. و نیز می گوید، کسی که چیزی را با حد منطقی آن می‌شناسد، آیا محدود را به وسیلهٔ حد شناخته است یا بدون حد؟ اگر به وسیلهٔ حد شناخته است دربارهٔ آن حد سخن می گوییم و همچنین دربارهٔ حد دیگر و پیداست که این راه به دور یا به تسلسل می کشد و اگر محدود را جز از راه حد شناخته است، قضیّهٔ سالبه که گویند تصورات غیربدیهی جز از راه حد شناخته نمی‌شود، نقض خواهد شد.

و نیز می گوید: درك حد برای همه کس حتی دانشمندان به درستی ممکن نیست؛ زیرا حد چنانکه منطقیان می گویند، مرکب است از جنس قریب و فصل قریب و چه بسا که بیان کنندهٔ حد در تمییز انواع جنس یا فصل از یکدیگر دچار اشتباه شود و جنس قریب را از بعید یا فصل را از خاصه تمییز نتواند داد.

و نیز می گوید: حد، مجرد گفتار تحدیدکننده است؛ وقتی کسی در تعریف انسان می گوید، انسان حیوانی است ناطق، گفتار او قضیهٔ خبریه است. در این صورت، شنونده یا این حقیقت را می‌داند یا نمی‌داند. اگر می‌داند، شناخت انسان برای او از راه این تعریف نبوده بلکه قبلاً او را می‌شناخته است. و اگر نمی‌داند و گفتار گوینده را تصدیق می کند، دعوی او را بدون علم پذیرفته است.

و نیز می گوید: حد، مرکب از الفاظی است که دلالت بر معانی می کند. کسی که این الفاظ را می‌شنود، اگر قبلاً مفردات این الفاظ و دلالت آن را بر معانی نداند، نمی تواند کلام را بفهمد؛ چه کسی که مثلاً آب و نان و آسمان و زمین را نشناسد، دلالت لفظ را بر این معانی نخواهد شناخت و اگر معانی را می‌شناخته است نمی توان گفت که شناخت معانی برای او به وسیلهٔ الفاظ است؛ چه آن مستلزم دور خواهد بود.

و نیز می گوید: دانشمندان ملل و صنعتگران و ریاضیدانان و نحویان و پزشکان مسائل علمی را به خوبی درك می کنند، بی آنکه نیازمند حد منطقی باشند. اینان مفردات علم خویش را به خوبی تصور می کنند. پس تصور مسائل آنان را از حد منطقی بی نیاز می سازد؛ چه حد جز تصور چیزی نیست. دیگر اینکه حدی مستقیم برای هیچ

چیز، آنچنانکه با روش منطقیان منطبق باشد، موجود نیست، مثلاً ظاهرترین و رایجترین حدود، تحدید انسان به حیوان ناطق است، در حالی که می‌دانیم چند اعتراض بر این تعریف شده است. همچنین حد هر یك از مسائل و موضوعات علمی خالی از اشکال نیست. اگر تصور اشیاء موقوف بر حد می‌بود، می‌بایست مردم تا امروز نتوانسته باشند چیزی از این مسائل را تصور کنند و چون تصور حاصل نشود تصدیق نیز حاصل نخواهد شد. پس آدمیان نباید هیچ مسأله‌ای از مسائل علمی را دریافته باشند.

ابن تیمیّه مانند همهٔ اشعریان معتقد است که تصور حقایق اشیاء از طریق حد غیرممکن است و حد تنها مسمّای لفظ را از لفظ دیگر تمیز می‌دهد و به عبارت دیگر فایدهٔ حد شرح اسم است نه شناساندن حقیقت.

و نیز می‌گوید: تصورات مفرده ممکن نیست به وسیلهٔ حد طلب بشود، چه ذهن یا شاعر این تصورات است یا نیست. اگر شاعر است، طلب شعور تحصیل حاصل است و اگر شاعر نیست، محال است نفس چیزی را بطلبد که بدان شاعر نباشد؛ زیرا مرتبهٔ طلب و قصد پس از مرتبهٔ شعور است.

امّا دربارهٔ قیاس، می‌گوید: قیاس با همهٔ کوششهایی که در تعریف و تشدید آن به کار رفته است، فایده‌یی ندارد. زیرا آنچه را از راه قیاس می‌توان دانست، بدون قیاس هم می‌توان دانست، و آنچه بدون قیاس دانسته نمی‌شود، با قیاس هم دانسته نمی‌شود. به خاطر همین است که افضل‌الدین خونجی (متوفی ۶۴۹) هنگام مرگ گفت: «من می‌میرم در حالی که جز این ندانستم که ممکن نیازمند واجب است.» سپس گفت: «نیاز امری سلبی است. پس من می‌میرم، در حالی که هیچ چیز ندانسته‌ام».

و می‌گوید: قیاس صورت دلیل است بدون بیان صحّت یا فساد آن؛ زیرا در شکل قیاس چیزی نیست که بتوان دانست آیا مقدمات آن درست یا نادرست است. منطقیان می‌گویند، چیزی از تصدیقیات جز به وسیلهٔ قیاس دانسته نمی‌شود. این گفتار، چه از لحاظ صورت چه از لحاظ ماده، قضیّهٔ سلبیهٔ نافیهٔ غیر بدیهی است و هیچگونه دلیلی هم برای این سلب اقامه نکرده‌اند. بلکه این قول منطقیان قولی است بدون علم؛ چه علم به این سبب بر طبق اصل منطقیان متعذر است. پس چگونه می‌گویند، ممکن نیست کسی تصدیقیات غیر بدیهی را جز از راه قیاس منطقی شمولی دریابد؟

ابن تیمیّه معتقد است، برخلاف آنچه منطقیان می‌گویند که قیاس شمولی مفید علم، و قیاس تمثیلی مفید ظن است، یقین و ظن در مسأله به حسب مواد قضیه است نه

به حسب صورت، و اگر ماده در یکی ازین دو قیاس، یقینی باشد، در دیگری نیز یقینی است و اگر ظنی باشد، در دیگری هم ظنّی است.

این خلاصه‌ای است از گفتار این دسته از مخالفان منطق که به قول خودشان، با سلاح منطق به جنگ منطقیان رفته‌اند. در تمام این اعتراضات و اعتراضات دیگری از این قبیل که به خاطر دراز نکردن گفتار به نقل آن نمی‌پردازم، سخنهاست و چنانکه پیداست بعضی از اعتراضات اصولاً وارد نیست و به اندك تأمل می‌توان فساد آن را دریافت. چون در اینجا غرض نقل اقوال است نه نقد آن، به پاسخ منطقیان در این باره نمی‌پردازیم.

سخنرانی در انجمن فلسفه و علوم اسلامی، ۱۳۴۳

تربیت نسل جوان از نگاه دانشمندان اسلام

در عصر ما شاید هیچ مسأله اجتماعی به‌اندازهٔ مشکل جوانان، یا راه تربیت نسل نو، توجه دانشمندان و مسئولان را به‌خود جلب نکرده است. گذشته از کتابهای خاص، اگر بگوییم هفته یا ماهی نمی گذرد که بحثی در این باره با عنوانی تازه در ماهنامه‌ها و حتی روزنامه‌ها نخوانیم، مبالغه نیست. مشکل جوانان را چگونه باید گشود؟ چگونه می توان جوانان را از انحراف اخلاقی بازداشت؟ راه تربیت صحیح نسل نو چیست؟ این بحثها طبعاً بازگویی است از آنچه در داخل خانواده‌ها می گذرد. کمتر خانواده‌ای است که به گمان خود با چنین مشکلی روبرو نباشد. اگر بگویم بنده که کارم با علوم تربیتی یا روانشناسی و یا جامعه شناسی ارتباطی ندارد، بارها در چنین بحثی طرف مشورت قرار گرفته‌ام تعجب نکنید. این نشان می‌دهد که مشکل تربیت نسل نو، یا به تعبیر دیگر شکایت نسل سالخورده از نسل نو، تا چه اندازه مهم و دامنه‌دار شده است.

بسیاری از ما به‌جای آنکه نخست موضوع را بررسی کنیم تا ببینیم اصولاً مشکلی به‌معنی درست کلمه وجود دارد یا نه، و اگر وجود دارد حقیقت آن چیست؟ به توجیه علت و پدید آمدن آن مشکل می پردازیم. اینجاست که هر دسته‌ای به نسبت گرایش و به مقدار پایبندی به اصول و معتقدات، سنتها یا رشد فرهنگی، آن‌را به سلیقهٔ خود تحلیل می کند یا راه برطرف کردن مشکل را نشان می‌دهد.

آنانکه به مبادی دینی پایبندند، می گویند چه کنیم که جوانان همگی پایبند معتقدات دینی باشند و رفتار خود را با دستورهای دینی منطبق کنند؟

آنانکه به سنتهای موروثی خو گرفته‌اند می گویند، جوانان ما به راه و رسم خانوادگی خود بی‌اعتنا شده‌اند.

آنانکه می‌خواهند خود را به‌قول معروف در کلاس بالاتر یعنی در طبقهٔ فاضل قرار دهند، می گویند: جوانان ما کمتر پی علم می‌روند و بیشتر به سرگرمی می‌پردازند.

اینها اندکی از درد دلهاست که در محفل و درون خانواده‌ها بازگو می‌شود. اما اگر حقیقت‌جو باشیم و در بارهٔ چنین موضوعی از دیدهٔ علمی بنگریم و حال را با گذشتهٔ نزدیك و دور مربوط کنیم، خواهیم دید آنچه ما آن‌را مشکل جوانان می‌دانیم ـ اگر بتوان آن‌را مشکل گفت ـ و می‌پنداریم، تنها ما نیستیم که با آن روبرو شده‌ایم؛ سابقهٔ دیرینه دارد؛ مشکل هر قرن و هر دوره و هر مکان است؛ بوده و هست و خواهد بود.

از یك سو مشکل بسری است که درس خوانده و رشد یافته و به قول معروف پا به سن گذاشته است، برای خود فکری دارد و می‌خواهد به آن فکر جامهٔ عمل بپوشاند و به تعبیر دیگر می‌خواهد مستقل بماند نه مقلد، مختار باشد نه محدود، آزاد باشد نه مقید، هر چه دلش می‌خواهد بپوشد، موی سر و صورت خود را چنانکه می‌خواهد کوتاه یا بلند کند، با هر کس که دوست دارد بیامیزد و هر جا می‌خواهد برود.

و از سوی دیگری مشکل پدری است که روزی سرپرست و راهنما و مسئول و صاحب اختیار او بوده است، حالا هم می‌خواهد آن حق همچنان برای او محفوظ بماند. می‌خواهد آداب و سنتهایی را که بدان خو گرفته و در نظر او محترم‌ترین و ارزنده‌ترین میراث گذشتگان است، به جوانی که به زعم خویش یا به حقیقت، می‌تواند نیك را از بد و سره را از ناسره بشناسد، تحمیل کند. اینجاست که مشکلی پدید می‌گردد؛ مشکل سازواری فکر جوان امروز که خود را در شناختن واقعیتهای عصر خویش تواناتر می‌داند و جوان دیروز که در نظر جوان امروزی، نیم قرن یا کمتر یا بیشتر از کاروان عقب مانده است. از روزی که جمعیت نخستین خانوادهٔ انسانی از دو تن به سه تن فرد بالغ رسید، چنین مشکلی پدید آمد و چنانکه گفتیم برای همیشه تا روزی که سه تن: پدر و مادر و فرزند باقی باشد، خواهد بود.

اگر تاریخ اجتماعی را ورق بزنیم، در هر عصر به نمونه‌هایی از چنین اختلاف نظرها برمی‌خوریم. چون گفتار بنده بر پایهٔ بررسی تربیت نسل نو از نظر دین است، می‌خواهم فقط دو نمونه را از آنچه در اجتماع مسلمانان گذشته است بیاورم. آنگاه خواهید دید که هیچ نسل سالخورده‌ای نبوده است که بر نسل جوان خود خشمناك یا

لااقل بی‌مهر نباشد؛ شاید از آن جهت که می‌دیده است بزودی ناگزیر خواهد بود قدرت و اختیار خود را به نسلی بسپارد که تا دیروز محکوم و فرمانبردار او بوده است و هیچ نمی‌اندیشیده است که خود او نیز روزی مورد بیمهری واقع شده است. این داستان را شاید بیشتر شما شنیده باشید:

حسن بصری، زاهد و عالم و تابعی معروف، از روزگار و از معاشران خود گله کرد کرد و گفت: چه گناهی کرده بودم که کیفر آن جدا ماندن از اصحاب رسول خدا و همنشینی با شما بود؟ کودکی نوجوان که در گوشهٔ مجلس نشسته بود، گفت: ای شیخ پس اصحاب رسول خدا چه گناهی کرده بودند که آنان را به محروم ماندن از صحبت رسول و زیستن با مانند شما کیفر دادند؟

همچنین ابن جریر در تهذیب‌الآثار، از ابوحمید حمصی از عثمان بن‌سعید از محمدبن مهاجر از زبیدی از زهری از عروه از عایشه روایت می کند که گفت:

ذهب‌الذین یعاش فی أکنافهم و بقیت فی خلف کجلد الاجرب

خوش به‌حال لبید، اگر زمان ما را دیده بود، چه می گفت؟ عروه که این حدیث را روایت می کند، گفت: خدا عایشه را بیامرزد، اگر زمان ما را دیده بود، چه می گفت؟ دیگری پس از او گفت: خدا عروه را بیامرزد، اگر زمان ما را دیده بود، چه می گفت؟ زبیدی راوی پس از او گفت: خدا رحمت کند زهری را، اگر عصر ما را دیده بود، چه می گفت؟ عثمان‌بن مهاجر گفت: خدا رحمت کند زبیدی را، اگر عصر ما را دیده بود، چه می گفت؟ عثمان‌بن سعید گفت: خدا رحمت کند محمدبن مهاجر را اگر عصر ما را دیده بود، چه می گفت؟ ابو حمید گفت: خدا عثمان را رحمت کند، اگر عصر ما را دیده بود، چه می گفت؟ و من که ابن جریر هستم، می گویم: خدا ابو حمید را رحمت کند، اگر عصر ما را دیده بود، چه می گفت؟[1]

می بینیم همهٔ این بزرگان از نسل نو شکایت دارند و می‌پندارند نسل گذشته در رعایت اصول اخلاق و عمل به احکام دین برجوانان معاصر آنان برتری داشته است. اما آیا ما می توانیم مثلا نسلی را که با آخرین راوی حدیث یعنی ابن جریر می‌زیسته بی‌دین یا فاسد الاخلاق یا گستاخ و عاری از تربیت درست بدانیم؟ هرگز! ما در عمل

۱. کنزالعمال، چاپ هند، ج۷ ص۲۵۸

می بینیم هر یك از این پنج تن که نمایندهٔ نسل گذشته بوده‌اند و می‌دیده‌اند که نسل نو سنتها و رسمهای آنان را نمی‌پذیرد و راهی جداگانه در پیش گرفته است، خشمگین شده و آنان را به باد انتقاد گرفته است و بر گذشته‌ای که خود در آن تربیت شده دریغ می‌خورد. هرگاه در چنان عصری که جامعه‌ها از یکدیگر جدا می‌زیسته‌اند یا لااقل ارتباطی را که امروزبا هم دارند نداشته‌اند، نسل سالخورده دربارهٔ نسل نو چنین قضاوتی کرده است، معلوم است که این داوری در عصر ما چگونه خواهد بود. بی گمان، بین عصر ما و ابن جریر شکافی بزرگ وجود دارد، اما نه شکافی که زمان آن‌را پدید آورده باشد، این فاصله را همبستگی مردم این عصر با یکدیگر پدید آورده است.

در عصر ما دنیا تقریباً به‌صورت یك واحد اجتماعی در آمده است. آنچه در دنیای غرب رواج می یابد، شرق آن‌را تقلید می کند. چرا؟ شاید فقط به‌خاطر آنکه به‌گمان او غرب پیشرفته است، یا شاید برای آنکه نگویند از قافلهٔ روشنفکری عقب مانده است. پس می توانیم بگوییم این مشکل گذشته از آنکه مشکل عصر ما هست مشکل اجتماعی ما هم هست؛ مشکل همهٔ ملتها و همه کشورها، مشکل همهٔ جهان، مشکل غرب پیشرفته و شرق به‌اصطلاح عقب مانده. و به قول معروف: «به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است».

حالا اگر کسی یا کسانی پایبند مقررات دینی باشند و بخواهند بدانند دین در این باره چه نظری دارد و پیروی نسل نو را از سنتها و آداب گذشتگان تا چه حد لازم می داند و تا چه اندازه به آنان استقلال در عمل و آزادی در اتخاذ تصمیم می‌دهد، باید چه کنند؟ آیا مانند ابن جریر و آنانکه پیش از وی بودند، هر نسل سالخورده باید نسل نو را از خود برانند و آنان‌را از خویشتن جدا بدانند و بگوید: افسوس که مردان مسلمان همه رفتند؟ اگر پدری بخواهد فرزند خود را به آیین دین بپروراند، چنانکه برابر خداوند خود را تقصیرکار نداند، چه وظایفی را باید انجام دهد؟ و تا کی انجام دهد؟ و مقصود از تربیت دینی چیست؟ و دین در این باره چه نظری دارد؟

باید توجه داشته باشید که وقتی سخن از تربیت نسل جوان از دیدگاه دین، به میان می آوریم، مقصود از دین، فقط کتاب خدا و سنت رسول نیست، بلکه نظر فیلسوفان و عالمان علم اخلاق اسلامی نیز که بی گمان در طول بیش از دوازده قرن در اعتقادها، سنتها و تربیتهای اجتماعی اثری عمیق نهاده‌اند، باید بررسی شود تا بدانیم نظر این دانشمندان تا چه اندازه از کتاب خدا و سنت رسول (ص) گرفته شده است، و چه مقدار

آن رأی و اجتهاد شخصی ایشان است که از مصلحتهای اجتماعی زمان ایشان ناشی گردیده است. زیرا آنچه از کتاب و سنت گرفته شده باید پیروی کرد، اما در آنچه مبنی بر رعایت مصلحتهای اجتماعی و آداب قومی است می توان تصرف نمود. چون سننها و مصلحتهای هر مردمی به تناسب زمان و مکان و به مقدار تغییر شرایط و اسباب، دستخوش تحول خواهد بود.

نخست به قرآن کریم که کتاب دینی و احکام آن لازم‌الاتباع است بنگریم. در قرآن، گذشته از دستورهایی که در این باره از احکام کلی و عمومی آن می توان دریافت، چند آیه موجود است که حدود مسئولیت فرزند را مقابل پدر و مادر و مسئولیت آنان‌را برابر وی تعیین می کند. اگر فرصتی داشته باشید و به‌دقت در مفاد این آیه‌های کریمه بنگرید،[۲] ملاحظه خواهید فرمود که مانند همهٔ احکام اجتماعی اسلام کلی است، آنچنان کلی که در شرایط مختلف زمان و مکان عملی و قابل انطباق است. مفاد این آیه‌های کریمه این است که:

حرمت پدر و مادر باید رعایت شود و دستور آنان اطاعت گردد تا آنجا که با روح شریعت اسلامی مخالفتی نداشته باشد. مسئولیت متقابل فرزند و پدر و مادر بر پایهٔ محبت و عاطفهٔ دو طرف به یکدیگر است نه بر اساس حاکم و محکوم بودن؛ زیرا پی ریزی خانواده برطبق سنت دینی براساس محبت است: «و من آیاته أن خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة».[۳] چنانکه می بینیم، زن از نظر دین جزئی از مرد و مایهٔ آسایش او است. پیوند زناشویی در حکم اسلامی رابطه‌ای است ناشی از عشق به آفرینش جهان و کوشش در ادامه و تکامل هستی، و عشق یا محبتی که ناشی از غریزهٔ حیات است، همچون حلقه‌ای است که قسمت قبلی این زنجیر حیات را به قسمت بعدی آن ربط می‌دهد. در این آیات، حقوق هر یك از دو طرف بر دیگری بر اساس عدالت اجتماعی است و چنانکه می‌دانیم عدالت اجتماعی روح شریعت اسلام است.[۴]

در سنت یعنی روایتهای اسلامی، احکام و دستورهای گسترده‌تری دیده می‌شود. گذشته از روایتهایی که حکم کلی و مشترك همهٔ مسلمانان خواه نسل جوان و خواه نسل

۲. نساء: ۱۳۵؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۲۳، ۲۴؛ عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵، ۱۷.

۳. روم: ۲۱

۴. مائده: ۸؛ انعام: ۱۵۲

سالخورده را در بردارد، روایتهای خاص در مورد تربیت فرزند از پیغمبر نقل شده است. اگر به کتابهایی که روایتهای مخصوص حکمت عملی را فراهم آورده است مانند احیاء علوم‌الدین یا محجة‌البیضا مراجعه فرمایید، چنین روایتها را ضمن فصل مربوط به حقوق خواهید یافت. در کتابهای حدیث این روایتها ذیل «کتاب نکاح» نقل شده است. مضمون این روایتها هم هر چند کلی است، اما از مجموع آن می توان دریافت که چنانکه فرزند مکلف به اطاعت و به رعایت حرمت پدر و مادر در حدود مقررات دینی است، پدر و مادر نه تنها در زندگی او و در مقابل او مسئول‌اند تا از او فردی شایسته، عالم و آشنا به مقتضیات عصر و مفید به حال اجتماع بسازند، بلکه حدود مسئولیت آنان تا آن جهان و در پیشگاه خداوند کشیده است، و در پاداش و کیفر او شریك خواهند بود.

این نکته را باید برای توضیح اضافه کنم که احکام مخصوص تربیت فرزند محدود به زمانی است که کودك رشد خود را نیافته و به اصطلاح بالغ نشده است. اما همینکه به سن بلوغ رسید، او و پدر او برابر قانون اسلام مساوی هستند.

اکنون که از دستور دو منبع احکام دینی یعنی کتاب خدا و سنت رسول دربارهٔ تربیت جوانان به اجمال سخن گفتیم، باید با نظریهٔ فیلسوفان و عالمان اخلاق حوزهٔ اسلامی نیز آشنا شویم. چنانکه می‌دانید این عقاید هنگامی در حوزه‌های درسی مسلمانان پیدا شد که میراث فلسفی یونان به عربی ترجمه گردید. وقتی ترجمهٔ کتابهای افلاطون و ارسطو به‌دست دانشمندان اسلامی رسید، مسلمانان با روش استدلالی دیگری آشنا شدند که پایهٔ آن برهان عقلی محض بود، و از همانجا بود که علوم طبقه‌بندی گردید و مبحث تربیت جزء بحثهای حکمت عملی درآمد.

اسناد موجود نشان می‌دهد که قرنها نظر دانشمندان یونان و مخصوصاً افلاطون عیناً مورد قبول دانشمندان حوزهٔ اسلامی بوده‌است. مثلا ابوالحسن عامری درکتاب خود السعادة والاسعاده در فصلی که به تربیت کودکان اختصاص داده است، به نقل نظر افلاطون اکتفا می کند.[5] تنها چیزی که بر گفتهٔ افلاطون افزوده است اینکه افلاطون گفته است: تربیت کودکان باید با خشونت همراه باشد، و عامری می گوید: خشونت در صورتی لازم است که کودك بی تمییز باشد.

آنچه ابن مسکویه، فیلسوف دیگر که تقریباً نیم قرن پس از عامری است، در

۵. السعادة والاسعاد مجتبی مینوی، چاپ دانشگاه تهران، ص ۳۵۸ ـ ۳۶۰

تربیت جوانان پیشنهاد می کند، تقریباً بازگویی از نظریهٔ عامری و در نتیجه، همان رأی افلاطون و دانشمندان یونانی است، منتهی نظریه‌ها را بر نمونه‌های رایج عصر خود تطبیق کرده است. به یکی از نظریه‌های این دانشمندان توجه فرمایید:

«کسی که در کودکی با ادب دین تربیت یافته و آن‌را چندان به کار بسته که خوی او شده باشد، سپس کتابهای اخلاقی را بخواند تا از روی برهان به درستی این آداب یقین کند، آنگاه به حساب و هندسه بپردازد تا گفتار سره را از ناسره تشخیص دهد و همچنین پیش رود تا به بالاترین درجهٔ کمال رسد، او خوشبخت واقعی است. اما آنکه از چنین تربیتی برخوردار نباشد و در عوض شعرهای دروغ و زشت، چون شعر امرؤالقیس و نابغه و مانند آنان را خوانده باشد، یا به مجلس کسانی راه یابد که چنین جنس مردم را قرب می نهند، و به آنان صله می بخشند، چنین کس بدبخت حقیقی است.»[6]

در قرن پنجم هجری، چنانکه می دانید، مخالفت با علوم عقلی و طرفداران آن در حوزه‌های آموزش دینی آغاز شد؛ و سرانجام به پیروزی اصحاب حدیث بر فیلسوفان منتهی گشت، و آن خود داستانی جداگانه دارد. نتیجهٔ این جدال و شکست و غلبه آن بود که از آن پس نظریه‌های دانشمندان حوزهٔ علمی در مسائل، به‌جای آنکه بر برهان عقلی استوار باشد، به قرآن و سنت رسول(ص) مستند گردید. اگر به مهمترین کتابهای اخلاقی این دوره یعنی کتابهای غزالی، مخصوصاً به کتاب معروف او کیمیای سعادت مراجعه فرمایید، می بینید در آنجا دیگر سخن از افلاطون و ارسطو و نشان روشنی از عقیدهٔ فیلسوفان یونان نیست. اساس نظریهٔ غزالی در کتابهای وی قرآن و حدیث نبوی است، اما در جزئیات دستور پرورشی پیداست که ملاك او عادتها و اخلاق رایج در عصر اوست که در نظرش پسندیده آمده است. غزالی دربارهٔ مسئولیت پدر و مادر مقابل فرزند چنین می نویسد:

«بدانکه فرزند امانتی است اندر دست مادر و پدر، و دل وی پاك است چون جوهر نفیس، و نقش پذیر چون موم و از نقشها خالی است و چون زمین پاك است که هر تخم که اندر وی افکنی بروید. اگر تخم خیر افکنی به سعادت دین و دنیا رسد، و مادر و پدر و معلم اندر ثواب شریك باشند؛ و اگر به‌خلاف این بود، بدبخت باشد و ایشان با هرچه

۶. تهذیب‌الاخلاق، چاپ مکتبة‌الاحیاء ص ۵۳

بر ایشان رود شریک باشند، که حق تعالی همی گفت: قوا انفسکم و اهلیکم ناراً؛[7] و کودک را از آتش دنیا نگاه داشتن اولی تر که از آتش دوزخ نگاه دارند و... از قرین بد نگاه دارد که اصل همهٔ فسادها از قرین بد برخیزد.»[8]

این قسمت از عقیدهٔ غزالی را می توان حکم کلی دانست و از آیات قرآن و روایات اسلامی استنباط کرد.

بقیهٔ آداب و شرایط تربیت که در صفحات بعد آمده است چون: لباس پوشاندن، اصلاح مو و نشستن و برخاستن، و غذا خوردن و گفت و شنود با دیگران ادبی است که مردم عصر او و پیش از او می پسندیده‌اند.

اما چنانکه می‌دانیم، بسیاری از این آداب در هر عصر و در همه جا ثابت و لازم‌الاتباع نیست. در اخلاق ناصری، کتاب معروف خواجه نصیر که در علم اخلاق است، تأثیر افکار فیلسوفان یونان بیشتر دیده می‌شود. و عبارت خواجه را که دربارهٔ تربیت کودک آمده با رای ابوالحسن عامری و ابن‌مسکویه و در نتیجه با رای افلاطون نزدیکتر می‌بینید تا با نوشته‌های غزالی. در قرنهای بعد، تا مدتی، تحقیق تازه‌ای صورت نگرفت. اساس نظریه و کتابهای اخلاق این دوره کتابهایی مانند جامع‌السعادة، معراج‌السعادة، مقامات‌العلیة و سفینة‌النجاة است که در قرن اخیر تألیف شده و کتابی بسیار مفصل است. این کتابها بازگویی است از آراء علمای سلف، بدون توجه به وضع حاضر. در بیست سال اخیر، علمای اسلام کتابهایی در این باره با دیدی علمی‌تر نوشته‌اند که لازم است مطالعه گردد.

شاید حال وقت آن رسیده است که از این بحث ـ که با همه کوشش در اختصار آن به‌طول انجامید ـ نتیجه بگیریم. از آنچه به‌طور خلاصه و فهرست‌وار به اطلاع رسید می توان دریافت که دین در چنین مسأله نیز مانند دیگر مسائل اجتماعی به جزئیات نمی‌پردازد. در تربیت نسل جوان، مانند سالخورده، به‌هیچ‌وجه دستور خاصی جدا از آنچه در فقه آمده نمی‌دهد که چه بخورد و چه بپوشد، موی خود را کوتاه کند یا رها سازد، لباس تنگ به تن کند یا فراخ، مگر آنگاه که مستلزم فسادی باشد. همچنین نسل جوان و پیر برابر حکم دین یکسان‌اند. آنچه دین از پیر و جوان می‌خواهد کوشش در تأمین سعادت فرد و اجتماع در محدودهٔ عدالت اجتماعی است، اما این

۷. تحریم: ۶

۸. کیمیای سعادت، احمد آرام ص ۴۴۴

عدالت چگونه و از چه راه تأمین می‌شود تشخیص آن به‌عهدهٔ کسانی است که صلاحیت آن‌را دارند.

وسایل تأمین عدالت اجتماعی مشخص و محدود نیست، و با تطور زمان و مکان و اختلاف شرایط تغییر و تبدیل می‌کند. نتیجه آنکه آنچه در عصر ما عادتی پسندیده و مورد قبول و عملی است ممکن است در عصر دیگر پسندیده نباشد. این تغییر و تبدیل در آداب و سنتهای اجتماعی، مادام که با ضوابط و احکام دین مخالف نباشد و اکثریت اجتماع آن‌را زیانمند نداند، ضروری است. نتیجه آنکه اگر کسی یا کسانی بخواهند در تربیت نسل جوان دین را رعایت کنند، باید:

۱. خود حقیقت دین را چنانکه کتاب خدا و سنت رسول و اخبار اهل‌البیت علیهم‌السلام گفته است، بدانند.

۲. اصول آن‌را که همیشه ثابت است، از فروعی که بر حسب زمان و مکان و موقعیتهای مختلف قابل تغییر است، تشخیص دهند.

۳. به نوجوان آزادی بحث دهند و بدین‌ترتیب اعتماد او را جلب کنند تااز گفتن آنچه در دل دارد بیم نداشته باشد و اگر دربارهٔ دین پرسشی می‌کند پاسخی که به‌درستی آن یقین ندارند به او ندهند.

۴. این مطلب را باید به نوجوانان بفهمانند که علم هر چند پیش رود مادام که با ایمان به خدا و جستن رضای او توأم نباشد نه تنها ضامن سعادت اجتماع نخواهد بود بلکه ممکن است زیانهایی به‌بار آورد و به قول سنائی:

چو علم آموختی از حرص آنگه ترس کاندر شب

چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا

۵. آنکه بدانند پدر راهنمای نوجوان است نه حاکم بر او و وظیفه دارد راه راست را – آن‌هم با گفتاری نرم – بدو نشان دهد. و در پایان و از همه مهمتر اینکه دعوی‌داران تربیت باید نخست خود بدانچه می‌گویند عمل کنند، بلکه هر اجتماعی برای تربیت شدن به نمونه‌های عملی نیازمندتر است تا به سخنگویان فصیح؛ چه اجتماع، به حقیقت، از شنیدن فراوان و دیدن کردار اندك خسته شده است.

آینده، ۱۳۶۹

صفات شیعیان علی(ع)

این صفتها که برای شیعیان از فرمودهٔ امام علی بن ابی طالب(ع) نقل شده، روایت دیگری است از آنچه در کافی (ج۲، ص ۲۲۶ به بعد، چاپ آخوندی) و خطبهٔ ۱۹۳ نهج البلاغه آمده است.

ابوحمزهٔ ثمالی گوید: یحیی پسر امّ‌طویل مرا از نوف بکالی خبر داد که: به علی بن ابوطالب علیه‌السّلام حاجتی بردم و از جندب پسر زهیر، و ربیع پسر خیثم خواستم مرا همراهی کنند. ربیع از پشمینه‌پوشان بود. پس به راه افتادیم تا به دیدار امام برسیم. او را دیدیم از خانه بیرون شده و قصد مسجد دارد.

حالی که ما در پی او بودیم، به چند تن مرد تنومند رسید که برای وقت گذرانی در گفتگوی بیهوده بودند و بعضی، بعض دیگر را سرگرم می‌نمودند. چون امیر مؤمنان بر سر آنان ایستاد، چابك برخاستند و بر او سلام کردند. امام سلام آنها را پاسخ گفت و پرسید: «که هستید؟»

ـ امیر مؤمنان! از شیعیان توییم.

فرمود: «خوب؛ پس چرا نشانهٔ شیعه و زیورِ دوستان ما اهل‌بیت را در شما نمی‌بینم؟»

آنان از شرم خاموش ایستادند. نوف گفت: جندب و ربیع گفتند: «امیر مؤمنان! نشانهٔ شیعهٔ شما و صفت آنان چیست؟»

امام در پاسخ گرانی کرده و فرمود: «از خدا بترسید و نیکوکار باشید که خدا با کسانی است که پرهیزگارند و آنان که نیکویی می‌کنند.[1]»

همام پسر عباده که مردی پارسا و در کار دین کوشا بود گفت: «ـ تو را بدان

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۸.

کس سوگند می‌دهم که شما اهل بیت را گرامی فرمود، و به بزرگی مخصوص گرداند، و چنانکه شاید برتری‌تان بخشنود، ما را از صفت شیعهٔ خود آگاه فرما.»

امام(ع) گفت: «همام! سوگند مده. همهٔ شما را آگاه می‌کنم.»

پس دست همام را گرفت و به مسجد درآمد، و دو رکعت ـ هرچه کوتاهتر و کاملتر ـ بگذاشت و نشست و رو به ما کرد. مردم گرد او را گرفتند. پس خدا را ستود و ستایش نمود و به پیامبر(ص) درود فرستاد. سپس فرمود:

اما بعد، همانا خدا ـ که از بزرگی ستودنش نتوان، و نامهای او پاکیزه است و نگنجد در دهان ـ بندگان خود را آفرید و پرستش خود را برعهدهٔ آنان نهاد، و فرمانبرداری خود را بر گردنشان گذارد. روزی‌شان را میانشان قسمت کرد، در جایی از دنیا که درخورشان بود، نهاد. او در این آفرینش و بخشش از آفریدگان بی‌نیاز بود. نه فرمانبرداری آنکه او را فرمان بَرَد بدو سود دهد، نه از نافرمانی آن کس که از طاعت او سرپیچد بدو زیانی رسد. لیکن خدای بزرگ می‌دانست آنان ناتوانند و صلاح خویش و راست کردن کار جمعی‌شان را در این جهان و آن جهان نمی‌دانند. پس آنان را دربند امرونهی خود درآورد، و به اختیار تکلیفشان کرد. آنچه بر عهده‌شان نهاد آسان بود، و مزد بسیاری برایشان مقرّر فرمود. و خدای سبحان از روی عدالت و حکمت، بندگان را از یکدیگر جدا کرد و در دو گروه درآورد؛ گروهی که در راه خشنودی و دوستی او تاخت، و گروهی که کُندی کرد و نعمت او را پشتوانهٔ نافرمانی وی ساخت. و این است ـ معنی ـ فرمودهٔ خدای عزّ و جلّ «آیا کسانی که کارهای زشت کردند پندارند آنان را با کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیك انجام دادند، در یك پایه می‌نهیم و زندگی و مرگشان یکسان است؟ چه بد داوری می‌کنند.[۲]»

پس امیر مؤمنان(ع) دست خود را بر شانهٔ همام پسر عباده نهاد و فرمود: «آنکه از شیعهٔ اهل‌بیتی می‌پرسد که خدا پلیدی را از آنان دور نمود، و در کتاب خود با پیمبرش به پاکیزگی ـ که درخور آنند ـ یادشان فرمود، بداند که شیعیان شناسای خدایند و فرمان او را اجرا می‌نمایند، خداوندان فضیلت و نعمت‌اند و نعمت بخشنده. گفتارشان صواب است و میانه‌روی‌شان شعار، و فروتن‌اند در رفتار و کردار. در طاعت خدا گردن نهادند، و با فروتنی در پرستش او ایستادند.

۲. سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۱.

دیده‌هاشان را از آنچه خدا بر آنان روا نداشته پوشیدند، و دانش دین را به گوش جان نیوشیدند. در سختی چنان‌اند که در آسایش. بدانچه خدا خواهد، راضی‌اند و خواهان آمرزش. اگر نه آن است که خدا برای زنده بودنشان مدّتی مقرّر فرمود، از شوق دیدار پروردگار و ثواب، و یا بیم کیفر و عقاب، یك چشم به هم زدن جانهایشان در کالبدها نمی‌آسود.

آفریدگار در دلهاشان بزرگ است، و آنچه جز اوست در دیده‌هاشان خُرد. چنان به بهشت نزدیك‌اند که گویی آن را دیده‌اند، و بر تختهایش تکیه زده‌اند، و با دوزخ چنان‌اند که گویی بدان درند و در عذابش به سر می‌برند. دلهاشان اندوهناك است، و مردم از گزندشان در امان. تنهاشان نزار است، نیازهاشان کم، و پارسا به تن و جان، و یاوریشان به اسلام بزرگ و گران. روزی چند با شکیبایی به سر بردند، و آسایش دراز برای آنان به دنبال آورد، و تجارتی کردند که پروردگار آن را برایشان آسان کرد. مردمی زیرك‌اند، دنیا آنان را خواست و آنان دنیا را نطلبیدند، خواندشان و از پذیرفتن سرپیچیدند.

اما شب هنگام، برپای‌اند، و قرآن را جزء جزء، آهسته و به آرامی، تلاوت می‌نمایند، و با اندرزهای آن، جان و تن خویش را می‌آرایند، و درد خود را به داوری آن درمان می‌کنند، و گاه پیشانیها و پنجه‌ها و زانوها و کنار پاها را بر زمین می‌سایند، اشکهاشان بر گونه‌هاشان روان، خداوند بزرگ جبّار را به بزرگی ستایش کنان. به درگاه کبریایی او، لابه دارند، رهانیدن گردنهاشان را خواستارند. به شب چنین‌اند.

اما به روز، دانشمندان‌اند خویشتندار، نیکوکاران‌اند پرهیزگار، و ترس آفریدگار نزارشان ساخته، در لاغری همچون تیر تراشیده و پرداخته. چون کسی بدانها بنگرد، پندارد بیمارند، اما آنان را بیماری نیست: یا گوید خردهاشان آشفته است، اما پریشانی آنان را سبب دیگری است؛ بزرگی پروردگار و قدرت سلطنت او پریشانشان کرده، و کاری بزرگ خردهاشان را برده. چون از این حالت بازگردند و به خود آیند، در کارهای نیکو بر یکدیگر پیشدستی نمایند. به کار اندك که برای خدا کنند خرسند نباشند، و برای آن پاداش بسیار نخواهند. خود را متّهم شمارند، از کرده‌های خویش بیم دارند. اگر یکی از اینان را بستایند، از آنچه دربارهٔ او گویند بترسد، و گوید من خود را از دیگری بهتر می‌شناسم و پروردگارم به من داناتر است.

خدایا مرا مگیر بدان چه گویند و به حسابم آرند، و بهتر از آنم کن که می‌بندارند. و بیامرز از من آنچه نمی‌دانند، که تو دانای نهانیهایی و پوشندهٔ زشتیهایی.

و از نشانه‌های آنها این است که در کار دین نیرومندش بینی و پایدار، و نرمخوی و هشیار، و در ایمان استوار، و در طلب دانش آزمند، و در فقه با فهم و با داشتن علم بردبار، و با بردباری هوشیار، و با بی‌نیازی میانه‌رو، و در درویشی توانگرنما، و در سختی شکیبا، و در عبادت فروتن، و بر رنجبر مهر ورزنده، و حق را گزارنده، و در کسب مدارا بیشه و جستن حلالش در اندیشه، و از طمع پارسا و خویشتندار، و طمعش به دور از عار. با نشاط است و رستگار، و از شهوت خویستندار و در نیکوکاری پایدار. فریب آن نخورد که نداند و شمارش آنچه کرد وانگذارد، و خود را در کار، کند به حساب آرد، و از کردهٔ نیکِ خویش بیم دارد. بامداد می‌کند و کار او یاد کردن پروردگار است، و شب می‌کند و خواست او سپاسِ کردگار است. شب را به سر می‌برد ترسان از خواب غفلت، و بامداد می‌کند شادمان بدانچه یافته است از فضل و رحمت. اگر دل او در آنچه ناخوش می‌دارد فرمانش نبرد، آنچه را دل دوست می‌دارد از او باز دارد و بدو ندهد. چیزی را خواهان است که ماندگار است، و ناخواهان آن بُوَد که تباه و ناپایدار است. کار را با دانش فراهم کرده و دانش را با بردباری توأم. شادمانی وی پیوسته، سستی از او دور، امید بدو نزدیك و لغزش او کم. اجل خویش را در چشم دارد و دلش آرمیده به یاد پروردگار است و طعم قناعت چشیده. نادانی از او به دور است و دینش استوار. درد او مرده و خشمش فروشده و ناپایدار. خوی‌اش پاکیزه است، همسایه از وی در امان، کارش آسان، و خودبینی در او دیدن نتوان.

شکیبایی او آشکار است، و ذکر گفتنش بسیار. چیزی از خوبی را برای دیدن این و آن نکند و از روی شرم آن را وانَنهد.

از او چشم نیکی دارند و از گزندش در امان‌اند. اگر در جمع بیخبران بُوَد، در زمرهٔ ذکرگویان به حساب آید، و اگر با ذکرگویان است، در شمار بیخبران درنیاید. بر آن‌کس که او را ستم کرده ببخشاید، و بدان که او را محروم ساخته عطا فرماید، و با کسی که از او بریده، پیوند نماید. نیکی او در دسترس است و گفتارش راست، کار او نیکی در حق هر که خواست. خیرش روی‌آور و هویدا، بدی از وی دور و مکرش ناپیدا. در سختیها بردبار است و در ناخوشایندیها

سکیبا، و در فراخی زندگی ساسگوی خدا، بر آنکه دسمن دارد ستم نکند، و دربارهٔ آن کس که دوست می‌دارد گناه نورزد.

آنحه را از آنِ او نیست به خود نبندد، و آنحه بر عهدهٔ اوست انکار نکند. بیس از آنکه بر وی گواهی دهند حق را بذیرد، تباه نکند حیزی را که نگاهبانی آن را به عهده گیرد. مردم را با لقبهای زست نخواند، و بر کس ستم نراند، و حسد او را مغلوب نگرداند. به همسایه گزند نرساند، و مصیبت دیده را به سادی کردن نرنجاند. امانتها را بگزارد، طاعتها را به انجام رساند، به کارهای نیك بستابد، و از ناخوسایندها روی برتابد. به معروف فرمان دهد، و خود بکند، و از منکر بازدارد و خود گرد آن نرود. در کارها در نسود از روی نادانی، و از حق برون نگردد به ناتوانی. اگر خاموس بُوَد خاموسی او را فرا نگیرد، و اگر سخن گوید لفظ بر او حیره نگردد، و اگر بخندد بانگس بالا نرود. بدانحه برای او مقدّر سده بسنده کند. خسم او را به سرکسی واندارد، و هوی او را مغلوب نگرداند. بخل او را نسکند. با مردم از روی دانس بیامیزد و به آستی از کنارسان برخیزد. سخن گوید تا غنیمت یابد، و می‌برسد تا فهم کند. نفس او از وی رنجیده است و مردم از او آسایس دیده. مردم را از خود آسوده ساخته و خود را برای آخرت به رنج انداخته. اگر بر او ستم کنند سکیبا بُوَد تا خدا یاریگر او سود. به نیکوکاران بیس از خود اقتدا نماید، و پیشوای نیکی طلبی است که پس از او آید.

اینان کارگزاران خدایند و فرمانبرداران و طاعتگزاران او، و حراغهای زمین اویند، و آفریده‌های او. وه که چه مشتاق آنانم.»

نوف گفت: همام سر عباده بانگی سر داد و بیهوس افتاد. او را جنباندند، لیکن از جهان رفته بود. خدایش بیامرزاد!

ربیع اسك از دیده فرو ریخت و گفت: «امیرمؤمنان! جه زود بند تو در برادرزاده‌ام کارگر افتاد، دوست داشتم جای او بودم.»

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «بندهای رسا در گوسهای سنوا حنین اثر نهد. از این بر او می‌ترسیدم.» یکی گفت: «امیرمؤمنان! جرا در تو اثر نمی‌کند؟»

امام گفت: «هسدار! هر کس را اجلی است که از آن نگذرد و سببی است که از آن تجاوز نکند. آرام باس! و دیگر گرد چنین سخن مگرد که آن را سیطان بر زبان تو آورد.»

گفت: بس امیرمؤمنان سامگاه آن روز بر او نماز خواند و بر جنازهٔ وی حاضر

شد و ما با او بودیم.

یحیی پسر امّ‌طویل گفت: نوف این حدیث را برای من گفت. پس نزد ربیع پسر خینم رفتم و آنچه نوف به من گفته بود، بدو گفتم. ربیع گریست، چندانکه نزدیك بود جان دهد. و گفت برادرم راست گفت.

ناچار بند امیرمؤمنان و گفتهٔ او پیش چشم و در گوشم بود. و داستان همام پسر عباده را هیچ روز نگفتم جز که اگر در سرور بودم آن را زدود، و اگر در دشواری به سر می‌بردم آن را گشود.

یادنامهٔ محمدتقی شریعتی، ۱۳۷۰

بخش دوم

زبان و ادبیات

گوهری در خلاب یا غباری بر فلك؟

چند سال پیش برای تنظیم رساله‌ای که موضوع آن «شرح لغات علمی دیوان انوری» است، تتبعی در دیوان این شاعر کردم تا لغات مورد نظر را استخراج کنم. تا آنوقت با انوری کم و بیش آشنا شده بودم، اما این آشنایی برا‌ساس مطالبی بود که صاحبان تذکره و تاریخ ادبیات دربارهٔ او نوشته بودند و چنانکه می‌دانیم، جمله‌هایی متعارف و کلیاتی رایج است؛ مانند: «حکیم اوحدالدین انوری از بزرگترین شعرای ایران است... فلان و فلان را مدح گفت و قصائد فلان شاعر را تتبع می کرد....» با ذکر منتخباتی از اشعار و یا قصیده‌ای از قصاید وی... و قس علیهذا. اما هنگامی که در سراسر دیوان او به تفحص پرداختم، با مشکلی روبرو شدم که بررسی و حل آن به مطالعه و تفکری خارج از حدود تتبع در دیوان شعر یك شاعر نیاز داشت. با مطالعهٔ دیوان انوری از یك سو شاعری قوی طبع را دیدم با شعری در نهایت انسجام و پختگی، مضمونهای او به‌غایت عالی و دلپذیر، و ترکیباتش خوش و استادانه، معانی آن تا حدی نو (اما مکرر)، متضمن مطالب متنوع علمی آن عصر، چنانکه موارد متعدد دیوان، حکایت از آگاهی شاعر از علوم زمان خود و تبحر وی در فنون ادب می کرد، آنچنانکه وقوف او را بر دیوان شاعران تازی زبان و امثال عرب و حکم پارسی نیز نشان می‌داد، و اگر بگویم در سراسر این دیوان که بیش از چهارده هزار بیت را دربر دارد، ابیات سست آن به یکصد بیت نمی‌رسد، مبالغه نیست.

اما از سوی دیگر یعنی از خلال همین ابیات دلپذیر، گاه به گاه، چهرهٔ موجودی دون همت و ناپروا، خسیس و هرزه‌درا، متملق و بی‌ادب بدتر از همه بی‌اعتنا به عظمت

علم و دین و شرف انسانی نمودار می گشت که به راستی تکرار دیدن چنین قیافهٔ زشت و منکر تحمل ناکردنی بود و به گفتهٔ نظامی عروضی که دربارهٔ فرخی نویسد: «خواجه عمید اسعد... شعر فرخی را شعری‌دید تر و عذب، خوش و استادانه، فرخی را سگزیی دید بی‌اندام، جبه‌ای پیش و پس چاك پوشیده، دستاری بزرگ سگزی‌وار در سر، و پای و کفش بس ناخوش و شعری در آسمان هفتم. هیچ باور نکرد که این شعر آن سگزی را شاید بود...»[1]

نگارنده نیز باور نمی کرد که از طفیلیان خوان ادب کسی ننگ اینهمه پستی و نامردمی را بر خود بپسندد و دهن به سرودن اشعاری چنان سخیف بیالاید، تا چه رسد به شاعری مفلق و عالمی آشنا به فلسفه و علوم الهی و بهره‌مند از علم نجوم و ریاضی.

منظور من اینجا شعرهای هزل و قطعه های رکیك و منافی با عفت و اخلاق انوری نیست؛ چه هر چند ارتکاب چنین گناهی برای مردم عادی زشت و برای دانشمندان غیرقابل اغماض است. اما انوری در معاصران خود کسانی مانند سوزنی سمرقندی را شریك جرم داشته است و بعض اخلاف او نیز همین راه را پیموده‌اند که از میان آنها عبید زاکانی و از متأخران یغمای جندقی شهره‌اند، و تکرار این جرمها طبق معمول، از میزان قبح آن در انظار عامه می کاهد (هرچند باز هم نمی‌توان هدف عبید را در هجا با انوری و سوزنی یکسان دانست و برای تأویل هجای عبید محملی موجود است که برای سوزنی و انوری نظیر آن را نمی‌توان یافت). آنچه خواننده و متتبع در دیوان انوری را به تحیر وامی‌دارد، دون همتی شاعر در مدیحه‌سرایی و اصرار وی در ارزان فروختن متاع خویش است. درست است که پیش از انوری نیز شاعران خراسان و عراق روزگار خویش را به مدیحه‌سرایی می گذرانیده‌اند، و این مدایح نیز به جای خود در تحکیم موقعیت ممدوحان و بسط نفوذ و اقتدار ایشان در حوزهٔ فرمانروایی آنان مؤثر بوده است، و تنها از میان شاعران ناصرخسرو را می توان از این قاعده برکنار دانست. اما بین مدیحه‌سرایی و گدامنشی فرقی است؛ و هر چند خود انوری گوید:

بدین دقیقه که گفتم گمان کدیه مبر
به بنده، گرچه گدایی شریعت شعراست

چه اندازه تفاوت است میان آنچه فرخی گوید:

۱. چهار مقاله (مقالت دوم، حکایت چهارم)

خواهم کله و از پی آن خواهم تا تو
ما را نزنی طعنه به کج بستن دستار

و آنچه انوری سروده است:

ده ره از نه فلک ایام شنیدست صریح
که تو بی واسطهٔ هفت و شش و پنج و چهار ...!
نقد می بایدم امروز ز خدمت صد چیز
نقدتر از همه، حالی، فرجی و دستار

در دیوان منوچهری و فرخی، به ندرت می توان موردی را یافت که شاعر تقاضای صله را با دنائت طبع توأم کرده باشد. بعلاوه هیچ یك از شاعران مقدم بر انوری (آنچنانکه دیوان اشعار آنان حکایت می کند) در انواع علوم و مخصوصاً مبادی فلسفه و ریاضیات به پایهٔ این شاعر نمی‌رسیده‌اند. و این موضوع طبیعی است که اقتدار علم در نفس عالم شخصیتی به وجود می آورد که درجهٔ نازل آن آگاهی وی به ارزش اوست در نفس خود (هر چند که دیگران آگاه نباشند یا وقعی بر آن ننهند). و می توان ادعا کرد که هیچگاه مردی عالم راضی نمی‌شود ازمقام شامخی که علم برای وی مهیا کرده است تنزل کند و کالای گرانبهای خود را به ثمن بخس درمن یزید مشاغل ناپایدار عرضه دارد، و اگر چنین مصداقی یافت شود باید در اتصاف او به حلیت فضیلت تشکیك کرد. پس چنین مردی را که تمام تذکره نویسان بانعت حکیم ستوده‌اند و خود او نیز ضمن قصیده‌ای که در مدح قوام‌الدین حسن سروده است، می گوید:

منطق و موسیقی و هیئت بدانم اندکی
راست باید گفت، گویم با نصیب وافرم
درالهی آنکه تصدیقش کند عقل صریح
گرتو تصدیقش کنی برشرح وبسطش ماهرم
وز ریاضی مشکلی چندم به خلوت حل شده ست
و ندران جز واهب توفیق کس نه ناصرم
از طبیعی رمز چند ارچند بی تشویش نیست
کشف دانم کرد اگر حاسد نباشد ناظرم

نیستم بیگانه از اعمال و احکام نجوم
در بیان او بغایت اوستاد ماهرم
من ز لقمان و فلاطون نیستم کم در حکم
ورهمی باور نداری رنجه شو من حاضرم

چرا از شاهراهی که چراغ علم بدو نموده به یك سو شده و شیوهٔ مردمان سفله و مدیحه‌سرایان بیمایه را پیش گرفته است و نه تنها «قیمتی لفظ در دری را در پای خوکان ریخته» بلکه آبروی خود و شرف انسانی راتا آنجا بیمقدار کرده که به بهایی بس اندك به هر کس و ناکس عرضه داشته است.

گمان دارم افسانه‌ای را هم که در مورد پرداختن وی به شاعری ساخته‌اند، و دولتشاه سمرقندی آن را در تذکره[2] آورده است، ناشی از وجود همین تناقضی است که بین معلومات انوری از یك سو، و تملقها و دون همتیهای وی از سوی دیگر دیده می‌شود، و خواسته‌اند تغییر طبیعت او را عکس‌العملی از جانب شاعر در مقابل کسانی که علم و عالمان را خوار گذاشته و به مدیحه‌سرایان و متملقان پرداخته‌اند، بدانند. و چون این داستان بی‌اساس است، بحث در پیرامون آن موردی نخواهد داشت.

باری، این اندیشه مرا واداشت که دیوان انوری را چند بار از آغاز تا انجام به دقت خواندم و قصائد و قطعات او را یکی به دیگری عرضه کردم و با سنجش و موازنهٔ این ابیات و مطالعهٔ وضع روحی شاعر و در نظر گرفتن شرایط زمان وی نتیجه‌ای (به زعم خود) به دست آوردم که اینك در معرض مطالعه و قضاوت خوانندگان فاضل قرار می‌گیرد.

نخستین چیزی که در زندگانی انوری جلب توجه می‌کند، دوران زندگانی اوست.

تاریخ ولادت و جزئیات زندگی انوری روشن نیست؛ حتی سال مرگ او هم به طور دقیق تعیین نشده است. این اجمال و ابهام نشان می‌دهد که وی از خانواده‌ای با نام نبوده است تا از آغاز جزئیات حیاتش روشن باشد.

او هم مانند بسیاری از فضلای عصر خود و عصرهای قبل و بعد، در طبقهٔ عادی اجتماع نشأت یافته، سپس به علم و ادب گراییده و دوران جوانی را با ناکامی به سر برده است. آنگاه در منتصف عمر، اقبال لختی چهرهٔ خندان خود را بدو نموده است، و در

۲. چاپ لیدن، ص ۶۸

نتیجه شاعر توفیق یافته است به درگاه امراء و صدور راه یابد و به مدح آنان پردازد. اما این حال در این مرحله از عمر هم ثباتی نداشته و پی در پی دستخوش تغییر و تحول بوده است.

تتبع و امعان نظر در اشعار انوری، نشان می‌دهد که نه دانش وی و نه پایهٔ بلند او در شعر هیچگاه نتوانسته است مقام او را محفوظ نگاه دارد، چنانکه از آغاز شهرت تا پایان عمر، در یک حال به سر برد، و به عبارت دیگر، زندگانی وی از این جهت شباهتی با شعرای مقدم بر او (مثلاً عنصری و فرخی) ندارد.

او زمانی بزرگی را مدحی می گفته و به مجلس وی راه می یافته و از بخشش او (به میزانی بسیار کمتر از آنچه شعرای عهد سامانی و غزنوی دریافت می‌داشته‌اند) بهره‌مند می‌شده، سپس از نظر می‌افتاده است.

ما می توانیم این نکته را هم از دقت در اشعار انوری دریابیم و هم بررسی اوضاع عصری که وی در آن به سر می برده است، این حقیقت تلخ را می نمایاند.

شهرت انوری مصادف با اواخر ایام سنجر یعنی پایان دورهٔ سلجوقیان بزرگ و آغاز روی کار آمدن خانها و خان بچه‌هاست. این حاکمان جزء که درست حالت شاخه‌های نورسته‌ای را داشته‌اند که پس از بریده شدن درخت کهنسال از گوشه و کنار آن سر بر می آورد، هنوز ریشهٔ استواری نداشته‌اند و از باد حوادث بر خود می‌لرزیده و چنانکه لازمهٔ دوران ملوك‌الطوائفی است، هر لحظه انتظار حملهٔ خانی قوی‌تر از خود را می‌برده‌اند.

از طرف دیگر به مقتضای تربیت خانوادگی و پرورش در محیطی پر از تملق و سخنان دلخواه شنیدن، و عادت به زندگانی عشایری و سر و کار داشتن با شراب و شکار و اسب تازی و شرکت در مجالس بزم، هیچگاه وقتی برای آنکه به علم و ادب، از آن نظر که علم و ادب است، بپردازند نیافته بودند، تا چه رسد که برای ادب و فضیلت ارزش و مقامی مستقل بشناسند.

آنهاادب و ادبا را یکی از صدها وسیله می‌دانستند که برای تکمیل وسائل عشرت و آسایش باید از آن بهره برد.

به عقیدهٔ این اعیان‌زادگان، ارزش شاعر بیش از این نبوده است که در روز بار تا آنجا که ممکن است شجاعت و سخاوت و بزرگی ایشان را بر حاضران تقریر کند و آنان را از سطوت دهشت و سیاست هولناك ایشان بترساند، و به انعام و بخشش فراوان (که

این قسمت دوم بیشتر از مرحلهٔ لفظ تجاوز نمی کرده است) امیدوارشان سازد، یا در مجلس حال با طنزهای لطیف و دشنامهای رکیك زنگ غم را از خاطرشان زدوده وقت آنان را خوش کند. و چون این زمان (که معمولاً دورهٔ کوتاهی دارد) سپری شد هم شعر فراموش می‌شود و هم شاعر از نظر می‌افتد.

انوری با چنین کسانی سر و کار داشته است و می توان کثرت ممدوحان او را که غالباً شهرت تاریخی ندارند، مؤید این نظر دانست و تزلزل خاطر شاعر و نداشتن پایهٔ مستقلی در نزد ممدوحی خاص را از آن دریافت.

انوری هر چند در شعر مقامی عالی دارد و چنانکه گفته شد از چند رشته فضیلت نیز بی بهره نبوده است، پریشانی اوضاع اجتماعی و سختی معیشت از او مدیحه‌سرایی حرفه‌ای به مفهوم وسیع این کلمه ساخته است. او می بایست کالایی را به قیمت فکر و جان و احیاناً به قیمت شرف انسانی فراهم آورد و به خریداران عرضه کند و بهای آن را کم یا بیش بگیرد.

نرخ این کالا هم طبق بازار روز، و اندك یا بسیار بودن تقاضا، مانند کالاهای دیگر کاهش یا افزایش می یافته است. گاه بهای آن فرجی و دستاری بوده است و گاهی پرداخت بهای کنیزکی، آن هم در خواب!:

پیشتر رفتم و با خواجه به یك بار به شرح
قصهٔ عشق کنیزك همه کردم تکرار...
در همان لحظه بفرمود یکی را که برو
بخر این بنده بیاور به ثناگوی سپار
رفت بخرید و بیاورد و به من بنده سپرد
دست دلدار گرفتم شدم آنگه بیدار

و گاه به صد دینار نقد و دلخوشی به چهارصد دینار نسیه:

به من رسید ز همنام چشم و چشمهٔ مهر
به قدر جزو نخست از دو جزو لفظ صریر
چنین نمود که جزء دوم همی آرند
در این دو هفته به فرمان شاه و امر وزیر

و گاهی پاتیلی شراب!

...در دام حریف تو فتاده است　　امید همه به دانهٔ تو
خطی به وکیل لهو بنویس　　یعنی به شراب خانهٔ تو

و گاهی کالای خود را آنقدر ارزان می‌فروخته است که بتواند با صلتی که می‌گیرد، مزد گرمابه‌بان را بپردازد. او هیچگاه در این اندیشه نبوده است که بین متاعی که عرضه می‌دارد، و بهایی که می‌گیرد تناسبی باشد، بلکه با بلندنظری خاص برای گرفتن صد دینار یا کنیزکی یا فرجبی، یا پاتیلی شراب یا دسته‌ای کاغذ، صفاتی را که در عرف ملت او تنها شایستهٔ خدا بوده است در قالب بهترین الفاظ می‌ریخته و به ممدوح خود نثار می‌کرده است:

قلم تست که چون کلک قضا　　ایمن از شبهت و از طغیانست...

○

آسمان رتبتی که سجده برند　　آسمانهاش خاضع الاعناق
لغو سبع المثانی سخنش　　لغت منهیان سبع طباق

○

کیست آخر کو نخواهد کز پی تشریف تو
ذیل تاریخ شرف در عرصهٔ محشر کشد
آسمان را گر نوید جامهٔ سگبان دهی
در زمان دراعهٔ پیروزه گون از سر کشد

○

خود خاک درگه تو حکایت همی کند
چونان که سطح آب حکایت کند صور
کز روی سبق مرتبه در مجمع وجود
ذات تو اول آمد و پس دهر بر اثر

○

بر امید مدد رزق به سوی در تو
هم به اول حرکت سجده کند جان جنین

○

آن روز کآفرینش آدم تمام شد
شد در ضمان روزی نسلش به نان تو

جاوید ز امتلا چو قناعت شود نیاز
گر یک رهش طفیل برد میهمان تو

○

ز حرص خدمت او سرنگون همی آیند
به وقت مولد از ارحام مادران اطفال

○

این ابیات و دهها و بلکه صدها بیت دیگر را در دیوان این شاعر مفلق می بینیم، و همچنانکه در معنی بدیع و در انسجام لفظ و تازگی مضمون کم‌نظیر است، از نظر گستاخی بر حدود و موازین اخلاقی و دلیری در خرد کردن ارزش انسانی و بازیچه ساختن دین و مذهب و علم در بین گذشتگان و معاصران او همانند ندارد. این جرأت و جسارت از یك سو و دون‌همتی و گدامنشی شاعر از سوی دیگر، زبان معاصران او را نیز دربارهٔ وی گشوده است. معلوم می‌شود در چنان عصر که به خاطر برخورداری بیشتر از درهمی چند سیم یا کیلی چند غله، در انواع مدح بر یکدیگر پیشی می جستند، باز هم گدایی مرزی داشته است که اصحاب آن تجاوز از آن مرز را برنمی تافتند؛ چنانکه فتوحی در پاسخ قصیده‌ای از این شاعر گوید:

کدیه و کفر ز اشعار شعار است ترا
کفر در مدحی و در کدیه همه کفرانی
صفت کفر به شعر تو در افزود چنانك
بق بق از فاضلی وطنطنه از خاقانی...
چه بخیلی که به چندین زر و نعمت که تراست
طاقی و پیرهنی کرد همی نتوانی...

بازیچه ساختن دین و مذهب نیز از امتیازات او به شمار است. با آنکه به حکم محیط قاعدةً باید حنفی مذهب باشد، در یکی از قطعات گوید:

گویند ستی زنی عفیفه است — عافاك اللّه از آن عفیفه
از عفتهاش یك دو رسمست — ایمن شده در جهان جیفه
وانگه چه مع‌الغرامه او را — با این همه خصلت شریفه...

ماشاءالله فراخ چون چه چون رخصتهای بوحنیفه

در حق کرامیه و مذاهب دیگر نیز نظیر این التفاتها کرده است که چون از قانون ادب بیرون است، در اینجا از آن ذکری نمی کنیم.

حال باید دید چرا مردی با پایه‌ای درعلم چنان بلند و شاعری قوی طبع که به حق او را پیمبر شعر و یکی از سه تن شاعران برجستهٔ زبان فارسی شمرده‌اند، باید تن به چنین پستی در دهد. آیا می توان گناه را از هر جهت به گردن محیطی انداخت که در آن زندگی می کرده است؟ آیا فقر و تنگدستی سبب شده است که وی به امید نان مدیحه‌سرایی کند؟ گمان ندارم تنها محیط و فقر را بتوان عامل اساسی در این باب دانست؛ زیرا در عصر انوری شاعرانی مدیحه‌سرا نیز بوده‌اند که هر یك ممدوح خود را به نیکی و بزرگواری ستوده‌اند اما نه او را به پایهٔ خدایی رسانده‌اند و نه خود را در زمرهٔ قلتبانان و ... شناسانده‌اند و نه زن و فرزند و تبار خویش را به باد ناسزا گرفته‌اند. دلیل این که تنگدستی شاعر محرك او در گدامنشی او نبوده است، بیت اثیرالدین فتوحی است که گوید:

از پس آنکه به یك مهر دو الف ملکی
داشت در بلخ ملکشاه به تو ارزانی
وز پس آنکه هزار دگرت داد وزیر
قرض آن نیز سرخسی شد و ترکستانی
و ز پس آنکه ز انعام جلال الوزرا
به تو هر سال رسد مهری پانصد گانی
ای به دانایی معروف چرا می گویی
در ثنایی که فرستاده‌ای از نادانی
«طاق بوطالب نعمه‌است که دارم ز برون
وز درون پیرهن بوالحسن عمرانی...»
یازده سال فزونست که تا کشته شده است
بوالحسن آنکه ز احسانش سخن میرانی
پیرهن کهنهٔ او گرت به جابست هنوز
پس مخوان پیرهنش گو زره و خفتانی

گیریم فقر، سبب اظهار تنگدستی و بیچارگی شاعر بوده است و به امید نان مدایحی را چنان مبالغه آمیز سروده است، ولی می توان گفت فقر یا محیط تا آنجا در او مؤثر بوده است که شرف خود را هم در این راه بر طبق اخلاص گذارد و بگوید:

آخر فلک ز مقدم من در دیار تو
آوازه در فکند که جاری زبان رسید
نی نی به سوی صدر هم از لطف کردگار
آمد ندا که بار دگر قلتبان رسید
کس را ز سرکشان زمانه نگاه کن
تا خام قلتبان‌تر از این مدح خوان رسید

تا آنجا که نگارنده در ابیات او تتبع کرده‌ام نه مدح و نه بیم از سقوط رتبت، نه تأثیر محیط، هیچیك سبب اصلی و بلکه عامل مهم در اتخاذ این شیوه نبوده است و اگر هم در آغاز، به خاطر تنگدستی و تحصیل نان مداحی را وسیله ساخته است، سرانجام، حرص بر ابتکار و انشاد مضمون تازه و استفاده از تشبیهات نو و معانی و ترکیبات بکر چنان در روح او تأثیر کرده است که تنها یك راه را مقابل خویش می‌دیده است، تفوق بر رقیبان و پیش افتادن از معاصران؛ حال مضمون هرچه باشد و ممدوح هر که، کاخ ناصرالدین ابوالفتح:

ز مرتبت فلك جاه او چنان عالی
که غصه‌ها خورد از کبریاش عرش عظیم
به خاصیت حرم عدل او چنان ایمن
که طعنه‌ها کشد از رکنهاش رکن حطیم
اگر خیال تو در خواب دیده می‌نشدی
شبیه تو چو شریك خدای بود عدیم

یا میرآب مرو:

درگاه تو باب اعظم عدلست — مهدی شده نامزد به بوابی

مضمونهایی که قسمت عمدهٔ قصائد انوری را تشکیل می‌دهد، بیشتر از این قبیل است؛ اما در دیوان او گاه گاه به قصائد و قطعاتی برمی‌خوریم که آثار بزرگمنشی، نوع‌دوستی، گرایش به معنویات و پشت پا زدن به دنیا و دنیاپرستان از آن آشکار است.

هر چند از روی دیوان مرتب او نمی توان دریافت که کدام یك از این قصائد یا قطعه‌ها پیش از دیگری سروده شده است، اما با مقایسه و تجربهٔ خارجی، شاید بتوان گفت اشعار دستهٔ اول محصول ایامی است که هنوز بقایای نیروی جوانی در تن شاعر بوده است. لیکن، رفته رفته، چون از یك سو فتور قوا در او ظاهر می‌شود و گرمی و گستاخی که لازمهٔ این سنین از عمر است، تخفیف می یابد، و معتقداتی که در وجدان نهفتهٔ اوست، براثر سستی تن و ناتوانی جسم که با ترس از آینده و نگرانی دربارهٔ آخرت همراه است زنده می‌شود، و از سوی دیگر بازار مدح هم از رونق می‌افتد و خریدار به کالایی گرانبهاتر از شعر می پردازد یا به فروشنده‌ای دیگر دل می بندد یا ارزش شعر او را حتی با پاتیلی شراب یا دسته‌ای کاغذ یا فرجی، یا دستاری برابر نمی داند. آنوقت است که شاعر عالم و ریاضیدان آزرده می‌شود و کسانی را که با چنین مضمونی می‌ستود:

جز به در جامه خانهٔ کرم او
کسوت صورت نمی‌دهند جنین را
تا افق آستانش راست نکردند
شعله نزد روز نیك هیچ حزین را
واهب روح از پی طفیل وجودش
قابل ارواح کرد قالب طین را
ناتحهٔ داغش از زمانه همی خواست
شیر سپهر از برای لوح، سرین را
گفت قضا کز پی سباع نوشته است
کاتب تقدیر حرز روح امین را؟

به حدی با نفرت می نگرد که نه تنها ایشان را درخور ستایش نمی داند بلکه دربارهٔ آنان می گوید:

...گفتش ای مسکین، غلط اینك از این جا کرده‌ای
آنهمه برگ و نوا دانی که آنجا از کجاست
دُرّ و مروارید طوقش اشك اطفال منست
لعل و یاقوت ستامش خون ایتام شماست...
چون گدایی چیز دیگر نیست جز خواهندگی
هر که خواهد گر سلیمانست و گر قارون گداست

کسی که روزی قصر ممدوح خود را از عرش بالاتر و ستون کاخ او را از رکن کعبه والاتر می دانست، هنگامی که «دو گوش و دو پای او آهو می گیرد و تهیدستی و پیری بر وی چیره شده و می‌داند که نه امید عقبی دارد و نه دنیا به دست اوست» ابتدا متوقف می شود و سپس بدبینی، نفرت، کینه توزی و انتقامجویی، تمایل به معنویات، قطع علاقه از طبیعت، تشویش ازماجرای آخرت، ترس از خشم الهی و بالاخره روی آوردن به خدا و پیمبران یکی جای خود را در دل او به دیگری می‌دهد و بدانجا می‌رسد که پیشهٔ شاعری را نیز پست می شمارد و می خواهد تا از صف مدیحه‌سرایان و مخلوق‌ستایان خارج شود:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری
تا ز ما مشتی گدا کس را به مردم نشمری
دان که از کناس ناکس در ممالك چاره چیست
حاش للّه تا ندانی این سخن را سرسری
ز آنکه گر حاجت فتد تا فضله‌ای را کم کنی
ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرن بری...
باز اگر شاعر نباشد هیچ نقصان اوفتد
در نظام عالم ازروی خرد چون بنگری
آدمی را چون معونت شرط کار شرکتست
نان ز کناسی خورد به زان بود کز شاعری
شعر دانی چیست دور از روی توحیض الرجال
قایلش گو خواه کیوان باش و خواهی مشتری
تا به معنیهای بکرش ننگری زیرا که نیست
حیض را از مبدأ فکرت گزیر از دختری
گر مرا از شاعری حاصل همین عارست و بس
موجب توبه است و جای آنکه دفتر بستری
عدل را در هر چه باشی پیشوای خویش ساز
ز آنکه او پیدا کند بدبختی از نیک‌اختری
خود جز از بهر بقای عدل دیگر بهر چیست
این سیاستها که موروث است از پیغمبری

اما چنانکه می بینیم، این جا هم از حقیقت می گریزد، و به جای اینکه بگوید دانش

و هنر خود را در راهی غلط به کار برده است، شاعری را محکوم و سزاوار هرگونه نکوهش می‌داند؛ در حالی که بین شاعری و مدیحه‌سرایی و بین مدیحه‌سرایی و گدامنشی فرسنگها فاصله است. به نظر می‌رسد این قصیده و قطعات و قصیده‌های دیگر که حکایت از تأسف بر عمر گذشتهٔ او می‌کند و گرایش به حقیقت و یادآوری و بزرگداشت علم و معوبت است، محصول سالهای آخر عمر اوست و این قطعه که در نوع خود بسیار ممتاز است از آن نمونه‌هاست:

آلودهٔ منت کسان کم شو — تا یک شبه در وثاق تو نانست
راضی نشود به هیچ بد نفسی — هر نفسی کز نفوس انسانست
ای نفس به رستهٔ قناعت شو — کانجا همه چیز نیک ارزانست
تا بتوانی حذر کن از منت — کاین منت خلق کاهش جانست...
زین سود چه سود اگر شود افزون — در مایهٔ نفس نقص نقصانست
در عالم تن چه می کنی هستی — چون مرجع تو به عالم جانست
شك نیست که هر که چیزکی دارد — و آن را بدهد طریق احسانست
لیکن چو کسی بود که نستاند — احسان آنست و سخت آسانست
چندانکه مروتست در دادن — در ناستدن هزار چندانست

یغما، ۱۳۴۲

محتویات دیوان انوری

بین سخن‌سرایان ایرانی که از آغاز نشأت زبان فارسی دری تا پایان قرن ششم برخاسته‌اند، انوری ابیوردی به خاطر خصائصی چند از دیگران ممتاز است؛ نخست آنکه وی از دانشهای عصر خود مخصوصاً هیأت و نجوم به مقدار قابل توجهی برخوردار بوده است و این امتیاز موجب می‌شود، گذشته از مقام بلندی که در شعر فارسی دارد، او را در زمرهٔ دانشمندان به شمار آورد. دوم آنکه انوری تقریباً در پایان عصری می‌زیسته است که در آن عصر قصیده‌سرایی یا بهتر بگوییم مدیحه‌سرایی پس از آنکه به اوج ترقی و غایت کمال رسیده بود، رو به انحطاط می‌نهد. پایان عمر انوری در نیمهٔ دوم قرن ششم هجری است و هرچند نمی‌توان گفت سالهای بین ۵۸۴ به بعد را دیده و شاهد قران معروفی که گویند خود آن را پیش‌بینی کرده، بوده است، اما به احتمال قوی، در اوایل نیمهٔ دوم قرن ششم درگذشته است. پس از وی شاعری که در مدیحه‌سرایی به سبک خراسانی به پایهٔ او یا شاعران پیش از او برسد، برنخاست.

سوم یعنی امتیازی که او را کاملاً از همگنان مشخص می‌دارد، این است که انوری شاعری مدیحه‌سرا به مفهوم واقعی کلمه است. شاعری است که هدف او ستودن ممدوح و راضی نگاهداشتن اوست. نان خود را در ستایش کسان می‌جسته است و چون در مدیحه‌سرایی مُشارکانی از شاعران متقدم، و همکاران یا همچشمانی از معاصران خود داشته، کوشیده است تا در ستایش ممدوح مضمونهایی بیافریند که گذشتگان یا همدوره‌هایش آن را نگفته باشند.

مسلم است که شاعران مدیحه‌سرا یا لااقل بسیاری از ایشان در سرودن قصاید

مدحی، قصد گرفتن صلت داشته‌اند اما ادب مجلس یا حسن طلب یا بزرگ‌منشی، آنان را وادار می کرده است تا صلت خواهی را به نوعی بیان کنند که شخصیت آنان شکسته نشود؛ مثلاً: ابوزراعهٔ معمری جرجانی تقاضای خود را برای دریافت صلت، چنین بیان می کند:

هزار یك ز آن كو یافت از عطاء ملوك

به من دهی سخن آید هزار چندانم

یا غضائری رازی، به خاطر آنکه ممدوح خویش را بیشتر به صلت بخشدن تشویق کند، چنین می گوید:

بس ای ملك كه ضیاع من و عقار مرا

نه آفتاب مساحت كند نه باد شمال

بس ای ملك كه از این شاعری و شعر مرا

ملك فریب بخوانند و جادوی محتال

اما انوری از اینکه به صراحت بگوید که مداحی او به خاطر صلت‌ستانی است باکی ندارد؛ چنانکه در ضمن قطعه‌ای به ممدوح خود می گوید:

هزار مدح شكر طعم وصف تو گفتم

كز او نگشت مرا تازه یك صبوح فتوح

و در قطعهٔ دیگر می گوید:

اندرین عصر هر كه شعر برد	به امید صلت برِ ممدوح
چار آلت ببایدش ورنه	گردد از رنج و غم دلش مجروح
دانش خضر و نعمت قارون	صبر ایوب و زندگانی نوح

و هنگامی که از ممدوح صلتی دریافت نمی کند، می گوید:

چو آبروی نیفزایدم ز مدح و غزل

چرا به آتش فكرت همی بكاهم روح

عنان طبع از این پس كشیده خواهم داشت

اگر گشاده نبینم درِ قبول و فتوح

و از اینکه حرفت خود و همکاران خویش را گدایی نام نهد شرمسار نیست:

سئوالكی است در این حالتم به غایت لطف

گمان بنده چنانست كان نه نازیباست

ز غایت كرم تو است یا ز خامی من

كه با گناه چنین منكرم امید عطاست

بدین دقیقه که گفتم گمان کدیه مبر

به بنده گرچه گدایی شریعت شعر است

همین طمع صلت است که انوری را به آفریدن مضمونهایی نو و یا بهتر بگویم مبالغتهای آمیخته به اغراق وا می دارد؛ و ممدوح خود را به صفاتی می ستاید که مدیحه‌سرایان پیشین نگفته‌اند:

وجود بی کف تو تنگ عیش بود چنان

که امن و سلوت می خواند مَنّ و سلوی را

وجوه جود تو رایج فتاد اگر نه وجود

به نیمه بازِ قضا می فروخت اجری را

زهی روایح جودت ز راه استعداد

امید شرکت احیا فکنده موتی را

○

آنکه قضا در حریم طاعتش آورد

رقص کنان گردن شهور و سنین را

غوطه توان داد روز عرض ضمیرش

در عرق آفتاب چرخ برین را

واهب روح از پی طفیل وجودش

قابل ارواح کرده قالب طین را

جز به در جامه‌خانهٔ کرم او

کسوت صورت نمی دهند جنین را

فاتحهٔ داغش از زمانه همی خواست

شیر سپهر از برای لوح سرین را

گفت قضا کز پی سباع نوشتست

کاتب تقدیر حرز روح امین را

○

حرم کعبهٔ ملکش چو بنا کرد قضا

شیر لبیک زد آهو بره احرام گرفت

نامش از سکّه چو بر آینهٔ چرخ افتاد

حرف حرفش همه در چهرهٔ اجرام گرفت

هرچه ناکردهٔ عزم تو قضا فسخ شمرد
هرچه ناپختهٔ حزم تو قدَر خام گرفت
تا جنین کسوت حفظ تو نپوشید نخست
کی تقاضای وجع دامن ارحام گرفت

○

ای زشرم جاه تو سرگشته اوج اندر فلک
وی ز رشک دست تو نالیده موج اندر فرات
آمدی اندر هنر اقصی نهایات الکمال
چون محیط آسمان اعلی نهایات الجهات
از خداوندی جدا هرگز نبودستی چنانک
نفس موجود از وجود و ذات موصوف از صفات
گر حرم را چون حریم حرمتت بودی شکوه
در درون کعبه هرگز نامدی عزی ولات

○

فکرت او پی برد به جاش اگر چند
در رحم مادر زمانه جنین است
نعمتش از مستحق گزیر ندارد
گر همه در طینتش بقیت طین است
با کرم او الف که هیچ ندارد
در سرش اکنون هوای ثروت شین است
تا چه قدر قدرتی که شیر علم را
در صف رزم تو مسته شیر عرین است

○

گر سموم قهر تو بر موج دریا بگذرد
جاودان از قعر دریا باد خاکستر کشد
ور نسیم لطف تو بر شعلهٔ دوزخ وزد
دیو چرخ از دوزخ آب زمزم و کوثر کشد
صاحبا گر بنده را تشریف خاصت آرزوست
تا بدان دامن زجیب آسمان برتر کشد

کیست آخر کو نخواهد کز پی تشریف تو
ذیل تاریخ شرف در عرصهٔ محشر کشد
آسمان را گر نوید جامهٔ سگبان دهی
در زمان دُرّاعهٔ پیروزه از سر بر کشد

○

تو تمام با ثباتی باز بدر آسمان
از دو نقصان در تحیر از خلف هم از امام
پایهٔ قدر تو را از مه نشان می‌خواستم
گفت او تن کی دهد با ما در این خلقان خیام
صاحبا! صدرا! خداوندا! چه خوانم در ندات
کز علو پایه وصفت می نگنجد در کلام
می نیارم از ره فکرت رسیدن در تو وای
چون توان بر آسمان آخر شدن از راه بام

○

نه‌ای نبی و سر کلک توست قابل وحی
نه‌ای خدای و کف دست تو است واهب جان
قوای غاذیه را در طباع جای نبود
اگر نه جود تو بودی به رزق خلق ضمان
به امتلا چو قناعت شوند آز و نیاز
اگر طفیلی خوان توشان بَرَد مهمان
زشوق خدمت خوان تو در تنور اثیر
هزار بار حَمَل کرد خویش را بریان

○

بر امید مدد رزق، به سوی در تو
هم به اول حرکت سجده کند جان جنین
گر شود عرق زمین ممتلی از هیبت تو
سر برآرد زمسامش چو عرق یوم‌الدین
درِ عالیّ تو آن سجده گه محترم است
که رخ کعبه بود از حسد او پرچین

همین نو آفرینی است که گوهر روان او را برای دریافت صلت از نقطهٔ اوج به قوس نزولی می غلتاند تا آنجا که حدود تقوی و اخلاق و شریعت را پشت سر می آرد و کسی که در دیوان انوری تتبع می کند به خاطر این خصیصه در خود دو حالت متضّاد می بیند؛ اعجاب وی نسبت به خلاقیت ذهنی شاعر، و نفرت او از گداطبعی و دون همتی او.

اگر استنباط ما از محتویات اشعار انوری درست باشد، و دقت در اشعار او نشان می دهد که چنین است، باید گفت هدف انوری از قصیده سرایی این است که چگونه مضمون تازه‌ای در ستایش ممدوح خود بیافریند تا خاطر او را خوش سازد و دل او را برای بخشش بیشتر نرم کند. اینجاست که باید گفت انوری در این باره توفیق فراوان یافته است. وی باریکترین معنی را در قالب محکم‌ترین الفاظ ریخته و مبالغت در مدیحه‌سرایی را به نهایت رسانیده است. اما چیره‌دستی او بر الفاظ و تك‌سواری وی در میدان سخن او را به تنگناهایی چنان دشوار گذر برده است که نه تنها اسب مبالغت را در میدان ستایش بیش از اقران خود راند بلکه تا بدانجا تاخت که مدیحت‌سرایان پس از وی از رسیدن بدو باز ماندند. از توصیف جنگاوری ممدوح بگذریم که می گوید:

شمشیر تو خوانی نهد از بهر دد و دام
کز کاسهٔ سر کاسه بود سفره و خوان را
قارون کند اندر دو نفس تیغ جهادت
یك طایفه میراث خور و مرثیه‌خوان را

اسب ممدوح هم چون جزئی از متعلقات ممدوح است، اگر در بارهٔ آن بگوید:

مگر به سایهٔ او برنشاندش تقدیر
وگرنه کی به غبارش رسد سوار ذکاء
زمانه سیری کامروزش ار برانگیزی
به عالمی بردت کاندرو بود فردا

تأویلی دارد و بدین ترتیب، هریك از متعلقات ممدوح را اگر به نحوی مبالغت آمیز بستاید، می توان گفت که نمونهٔ آن به صورتی معتدلتر در اشعار شاعران پیش از وی دیده می‌شود. اما به خاطر چه کسی جز انوری می‌رسد که دستور جهان در مجلسی دست بر هم زند تا مثلاً خدمتگزار خود را پیش طلبد و در بارهٔ این دست برهم زدن چنین گوید:

با خرد گفتم که: دستور جهان
دست می‌زد، گفت: چه؟دستور ودست؟

دست نتوان خواند آن را زینهار
پنج کان بر پنج دریا می زدست

و دربارهٔ دندان درد ناصرالدین طاهر، بگوید:

ای به دندان دولت آمده خوش — درد دندانت هیچ بهتر هست؟
تیز دندانی حرارت می — در دندانت چون بخیره بخست
باز بنمود آسمان دندان — تا الم باز پس کشیدی دست
سر دندان سپید کرد قضا — گفتش ای جور خوی عشوه‌پرست
آب دندان حریفی آوردی — کوش تا رایگان توانی جست
بس نگویم که جامه در دندان — ز انتقامش به جان بخواهی رست
خیزو دندان کنان به خدمت شو — آسمان دیرتر میان بربست
گفت هم عشوه پشت دست بزد — دو سه دندان آسمان بشکست

انوری چنانکه گفتیم، از دانشهای زمان خود بهرهٔ کافی داشته است و اگر می خواست چون عالمان دیگر پای در دامن قناعت کشد می توانست، ولی جاه‌طلبی یا بهتر بگوییم آزمندی وی او را به صلت خواهی کشاند، و عمری را در این راه نهاد تا آنجا که جز روزی خوردن از راه ستودن مخلوق راهی نداشته است. خود او در این باره، چنین می گوید:

نه حرفتی که بدان نعمتی به دست کنم
نه غمخوری که خورد پیش بخت تیمارم
به حد وصف نیاید که من زغم چونم
به وهم خلق نگنجد که بر چه‌سان زارم
خدای داند زین گونه زندگی که مراست
به جان و دیده و دل مرگ را خریدارم

به نظر این بنده، باید اشعار انوری را به سه دسته تقسیم کرد:

دستهٔ اول قصائد و قطعاتی که ستایش ممدوحان در آن با اغراق توأم است اما به گزافه‌سرایی منتهی نشده است. احتمال می‌رود این دسته از اشعار محصول آغاز شاعری انوری تا پایان دورهٔ سلطان سنجر باشد. در این عصر شاعر از بخشش ممدوحان بزرگ برخوردار بوده است و برای مدیحه‌های او می توان محملی یافت.

دستهٔ دوم قطعات و قصایدی است که پس از این دوره، یعنی در عصر از هم گسیختگی سلطنت سلجوقیان و پس از گرفتاری سنجر سروده است. در این اشعار

پستی طبع شاعر بی نهایت آشکار است. او در هر کجا و نزد هر کس گمان بخشش می برده، به مداحی می‌رفته است و توجهی نداشته است که ممدوح کیست و مدیحت چیست؛ تا آنجا که در بارهٔ میر آب مرو گوید:

اجرام ز رشک پایهٔ قدرت　　پوشیده لباسهای سیمابی
کرده صف اختران گردون را　　درگاه تو اند سال محرابی
ز آسیب تو از فلك فرو ریزد　　اختر چو کبوتران مضرابی
درگاه تو باب اعظم عدل است　　مهدی شده نامزد به بوابی

دستهٔ سوم، قصاید و قطعاتی است که در ضمن آن برگذشتهٔ بیحاصل خود دریغ می خورد و از اینکه عمری را بیجا برای به دست آوردن نان به مدیحت سپری کرده، پشیمان است. این اشعار ظاهراً محصول سالهای آخر زندگانی اوست که به گفتهٔ فردوسی: دو گوش و دو پای او آهو و تهی‌دستی و سال نیرو گرفته است، از دنیا گریزان و از عالم پس از مرگ هراسان است. وی ضمن قطعه‌ای، چنین گوید:

کسی که مدت سی سال شعر باطل گفت
خدای بر همه کامیش داد پیروزی
کنون که روی نهد جمله در حقیقت شرع
چه اعتقاد کنی باز گیردش روزی؟
برو که عاقل از این اختیار آن بیند
که کشت تشنه نبیند زابر نوروزی

و در جای دیگر گوید:

ز شعر نقش تو آن بارهای عار کشد
که چون هلال به طفلی در آیدش کوزی
ز شرع جان تو آن شعله‌های نور زند
کز او به هر فلکی آفتاب افروزی

و این حالت تأسف برگذشته او را تا آنجا بر می‌انگیزد که یکباره شعر و شاعری را به باد دشنام می گیرد؛ شاعری را گدایی و رتبت شاعری را از کناسی پست تر می خواند:

ای برادر بشنوی رمزی زشعر و شاعری
تا زما مشتی گدا کس را به مردم نشمری
دان که از کناس ناکس در ممالك چاره نیست
حاش للّه تا نداری این سخن را سرسری

زانکه گر حاجت فتد تا فضله‌ای را کم کنی
ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری
باز اگر شاعر نباشد هیچ نقصانی فتد
در نظام عالم از روی خرد گر بنگری؟
آدمی را چون معونت شرط کار شرکت است
نان زکناسی خورد بهتر بود کز شاعری

و مدیحه‌سرای صلت خواه را چنین می گوید:

تو جهان را کیستی تا بی‌معونت کار تو
راست می‌دارند از نعلین تا انگشتری؟
از چه واجب شد بگو آخر براین آزاد مرد
اینکه می خواهی از او و آنکه بدین مستکبری؟
عمر خود خود می کنی ضایع از او تاوان مخواه
هم تو حاکم باش تا هم زآنکه بفروشی خری

قطعاتی که بازگوی رقیقترین احساس انسانی است؛ مانند:

آن شنیدستی که روزی زیرکی با ابلهی
گفت کاین والی شهر ما گدائی بیحیاست

و یا آنجا که می گوید:

آلودهٔ منت کسان کم شو — تا یکشبه در وثاق تو نان است
راضی نشود به هیچ بی نفسی — هر نفس که از نفوس انسانست
ای نفس به رستهٔ قناعت شو — کانجا همه چیز نیك ارزانست

و حکایت از عزت نفس و بزرگ‌منشی شاعر می کند، گمان می کنم حاصل این دوره از زندگانی او باشد؛ مگر آنکه بگوییم این اشعار را هنگامی سروده است که پس از ستایش ممدوح و مبالغت در وصف وی از صلت او برخوردار نشده و چنان است که عبید زاکانی از ثعالبی آرد که:

«اگر دیدی کسی می گوید ما عندالله خیر و ابقی، بدان که در همسایگی او مهمانی بوده است و اور ا بدانجا نخوانده‌اند.»

قصیدهٔ شکوائیه از زبان مردم خراسان را که با این مطلع آغاز می شود:

به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر
نامهٔ اهل خراسان به بر خاقان بر

باید از شاهکارهای جاویدان انوری و نمونه‌ای از بشردوستی شاعر و تأثر وی از

دیدن حالت رقت بار همشهریان و همنوعان خود دانست. رویهمرفته باید انوری را از طبقهٔ شاعران ناکام به حساب آورد؛ زیرا با آنکه از دانش عصر خود به حد کافی بهره داشت و پایهٔ علمی او از مدیحه‌سرایان پیش از وی و پس از او والاتر است، و با اینکه در قصائد او اشعار سست یا مضمونهای مبتذل به ندرت می توان یافت، از صلتهای فراوان محروم ماند و بیشتر عمر را به تهیدستی و صلت‌خواهی یا بهتر بگوییم گدایی مؤدبانه گذراند:

خاطرم در ستر دیوان دختران دارد چو حور
زهره‌شان پرورده در آغوش طبع زاهرم
گر زیك خاطب یکی را روز تزویج و قبول
برتر از احسنت کابین یافتستم کافرم

○

تو که پوشیده همی بینی از دور مرا
حال بیرون و درونم نه همانا دانی
طاق بوطالب نعمه است که دارم زبرون
وز درون پیرهن بوالحسن عمرانی

○

با برگ و با نوای چنین بنده‌ای چو من
هر روز بی نواتر و بی برگ تر چراست

○

به خدانی که مجمل روزی — به تفاصیل او رساند و بس
که زمین و هوای خانهٔ من — نه همی مور بیند و نه مگس
هین که اسباب زندگیم امروز — هیچ معلوم نیست جز که نفس

○

به خدانی که زنده و باقی است — که من امروز طالب مرگم
باورم دار این حدیث از آنك — صعب رنجور و نیك بی برگم

○

ده قصیده است و چهل قطعه همه مدحت تو
که به اطراف جهان منتشر و مشهور است
با چنین سابقه کس را به چنین روز که دید
کز غم راتبه روزش چو شب دیجور است

صاحب رازی یا صاحب ری

نظامی عروضی در چهار مقاله (حکایت چهارم از مقالهٔ اول) نویسد: «صاحب کافی اسماعیل بن عباد رازی وزیر شهنشاه بود و در فضل، کمالی داشت...»

مرحوم قزوینی در تعلیقات خود بر این مورد از کتاب نامبرده، نوشته‌اند: «در هیچ موضع دیده نشد که صاحب را رازی شمرده باشند جز در تاریخ گزیده فی احدی روایتیه (طبع پاریس، ص ۱۵۸). و مشهور آن است که صاحب طالقانی بوده و در تعیین طالقان نیز خلاف است...»[1]

مرحوم دکتر معین در حواشی خود بر این کتاب آورده‌اند: بعضی او را رازی گفته‌اند:

الف. ابوالقاسم احمد قوبایی اصفهانی در رسالة الارشاد نویسد: و فی بعض کتب التواریخ انه کان رازیاً و الترجیح مع الاول.

ب. مؤلف چهارمقاله

ج. حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده. و سپس افزوده‌اند که «ظاهراً این شبهه (رازی بودن صاحب) از اقامت طولانی صاحب در ری و از فوت وی در ری ناشی شده است.»[2]

صرفنظر از نوشتهٔ نظامی عروضی، انتساب صاحب بن عباد به ری در اشعار فارسی شهرتی قابل توجه دارد. فرخی سیستانی که نزدیك به عصر او بوده است، گوید:

۱. چهار مقاله، (محمد معین، «تعلیقات»، ص ۴۵)
۲. همان، ص ۵۱

گفتند مردمان که نیابند مردمان
در هیچ فضل صاحب ری را نظیر و یار

عبدالواسع جبلی متوفی ۵۵۵ گوید:

صاحب ری از حشم زیبد تو را وقت هنر
حاتم طی از خدم زیبد تو را وقت سخا

سوزنی سمرقندی گوید:

تا سخن‌پرور بوی از صاحب رازی بهی
چون سخاگستر بوی از حاتم‌طائی بری

انوری گوید:

چون عنان قلم بدو دادی آب گردد روان صاحب ری

حال باید دید منشأ این اشتهار چیست؟ اگر در مورد بیت سوزنی و انوری بگوییم که‌این دو شاعر متأثر از نوشتهٔ نظامی عروضی هستند، پیداست که در مورد بیت فرخی و عبدالواسع جبلی مجال چنین احتمالی نیست. آنچه مرحوم دکتر معین نوشته‌اند نظری بسیار بجاست، ولی باید نکته‌ای بدان افزوده شود و آن این است که به نظر می‌رسد کلمهٔ «صاحب» در ابیات ذکر شده معنی دیگری جز لقب مخصوص ابن‌عباد داشته باشد.

چنانکه می‌دانیم یکی از معانی صاحب، فرمانروا، حاکم، وزیر و عنوانهایی در این ردیف است. بیهقی نویسد: «بوالقاسم بوالحکم که صاحب و معتمد است، آنچه رود به وقت خویش انهاءِ می‌کند.»

منوچهری گوید:

شیخ العمید صاحب سید که ایمن است
اندر پناه‌ایزد و اندر پناه میر

خاقانی گوید:

ای صاحب ملك و صاحب عالم ثنای تو
از هر کسی نکوست ز چاکر نکوتر است

و در ترجمهٔ یمینی آمده است:

به مسامع او رسانیدند که در میان رعیت جمعی حادث شده‌اند و با صاحب مصر انتما می کنند.[۳] با توجه به این شاهدها و با در نظر گرفتن اشعاری که در مورد رازی بودن صاحب و نعت او به «صاحب ری» دیدیم، جای این احتمال هست که در اشعار فرخی و عبدالواسع و انوری، پس کلمهٔ صاحب به معنی حاکم و صاحب مخفف «صاحب ابن العمید» که لقب خاص اسماعیل بن عباد است، خلطی شده و ایشان صاحب ری را به معنی حاکم ری و فرمانروای آن خطه گرفته‌اند؛ چه صاحب چند سال اسماً به نام فخرالدوله و رسماً خود او، آن ناحیه را مرکز فرمانروایی ساخته بود. سپس صاحب ری به معنی «حاکم ری» به صاحب رازی (منصوب به ری) تبدیل یافته است.

اما دربارهٔ مولد اصلی او قول معاصر و مداح مخصوص وی (ثعالبی) ارجح است که او را اصفهانی می شمارد. تنها اشکالی که پیش می آید این است که ثعالبی مولد صاحب را طالقان نوشته است و گوید آن دهی است از قراءِ اصفهان.[۴] با در نظر گرفتن این که در حدود اصفهان موضعی بدین نام نیست، مشکل طالقان باقی می‌ماند ولی آن را هم یاقوت ضمن تحریر ترجمهٔ صاحب تا حدی گشوده است.

وی نویسد:

صاحب دختر خود را به ابی‌الحسن علی بن حسین حسنی همدانی به زنی داد و چون علی را فرزندی از این دختر متولد شد شاعران در مولد طفل، اشعاری سرودند. از جمله ابوالحسن جوهری ضمن قصیده‌ای گوید:

و کان بعد رسولُ اللّه کافِلُهُ	فصار جدُّ بنیه بعد کافِلِه
هلمُ للخبر المأثور مسنده	فی الطالقان فقَرّتَ عین ناقله
فذلک الکنز عباد و قد وضحت	عنه الامامة فی اولی مخایله

سپس یاقوت افزاید: «و این شعر براساس حدیثی سروده شده است که شیعه روایت کند: در طالقان گنجی است از فرزندان فاطمه که خدا بدان زمین را پر از داد کند؛ آنچنانکه پرازستم شده است.»[۵]

۳. دهخدا، لغتنامه، مجلد ص، ذیل کلمهٔ «صاحب»
۴. یتیمة الدهر، ج ۳، ص ۷۵
۵. معجم الادباء، ج ۶، ص ۲۸۴ـ۲۸۶

اما اصل حدیث که اصالت سند آن مورد تردید است، و دور نیست که پرداختهٔ اسماعیلیان باشد، با اندك اختلاف در الفاظ چنین آمده است:

«ان للّه عزوجل کنوزاً فی طالقان لیست من ذهب ولا فضة ولکن بها رجال مؤمنون عرفو اللّه حق معرفته و هم انصار المهدی فی آخر الزمان».

معلوم می‌شود مداحان صاحب که فضیلتهای بسیار برای او اثبات کرده‌اند، خواسته‌اند او را مشمول این حدیث نیز بسازند تا همهٔ محاسن در وجود او فراهم آید و دختر زادهٔ او مصداق گنج خدا در آن سرزمین گردد. اما طالقان که ثعالبی می‌نویسد، دهی است در اصفهان، به ظن قوی دهی است که اکنون به «طالخونچه» معروف است و در فرهنگ جغرافیایی ارتش نیز آمده است.

عوام آن را «طالخانچه» و بعضی «طالقون» گویند و شاید در عصر صاحب به طالقان تعریب شده است، چه گذشته از آنکه نشانی از تولد صاحب در طالقان ری دیده نمی‌شود، به نوشتهٔ مرحوم قزوینی «بسیار مضحك است که کسی اهل قزوین باشد و تابوتش را وصیت کند که از ری به اصفهان برند با وجود آنکه قزوین خیلی نزدیکتر است از ری تا به اصفهان.»[۶]

وحید، جلد ۱، شمارهٔ ۲

۶. چهار مقاله، (محمد معین، «تعلیقات» ص ۴۵)

سبک آثار فارسی خواجه رشیدالدین

تعیین سبک آثار فارسی خواجه رشیدالدین فضل‌الله، به علت تنوع کتابها و منشآت او، کاری آسان نیست. تا آنجا که می توان گفت، سبک نوشته‌های خواجه به نسبت کتابها و رساله‌ها و نامه‌های او تغییر می یابد. این اختلاف گاه چنان روشن است که آن را به آسانی می توان دریافت و گاه نیازمند دقتی تمام است. از آثار فارسی خواجه آنچه در دست داریم، یکی جامع‌التواریخ است مشتمل بر تاریخ جهان از آغاز تا عصر این وزیر فاضل؛ دوم کتابها و رساله‌های وی در موضوعهای مختلف؛ سوم مراسلات و منشآت و نامه‌های خصوصی او. و در بارهٔ هریك از این آثار باید جداگانه به بحث پرداخت، و بهتر است که نخست از جامع‌التواریخ سخن گوییم.

چنانکه می دانیم، جامع‌التواریخ کتابی است مفصل که در آن تاریخ پادشاهان سلف، پیمبران، تاریخ اسلام تا زمان سقوط بغداد، تاریخ یهود، تاریخ مسیحیان، هند، چین و تاریخ پادشاهان مغول را فراهم آورده است. چنانکه از نام کتاب پیداست، قصد مؤلف گردآوری مجموعه‌ای از تاریخ عمومی جهان بوده است بی آنکه به صحت و سقم و جرح و تعدیل مطالب توجهی داشته باشد. هرچند می توان گفت در روزگار وی و پس از وی، تاریخ نویسان چنین سلیقه‌ای را نداشتند. در مقدمهٔ یك نسخهٔ خطی از این کتاب که در تاریخ مغولان و چینیان است و نگارنده از آن استفاده کرده است، چنین نوشته‌اند:

«چون پادشاه اسلام، خلدالله سلطانه، از غایت علو همت همواره مستحث انواع علوم و متفحص فنون حکایات و تواریخ است، و اکثر روزگار میمونش به اکتساب صنوف فضایل و کمالات مصروف، بعد از مطالعه و اصلاح این تاریخ، فرمود که چون تا

غایت وقت هیچ تاریخی که مشتمل باشد بر احوال و حکایات عموم اهل اقالیم و طبقات اصناف بنی آدم، نساخته‌اند و در این دیار هیچ کتاب در باب اخبار سایر بلاد و امصار موجود نبوده و از پادشاهان متقدم کسی تفحص و تتبع آن ننموده، در این ایام که بحَمدالله و منّه، اطراف و اکناف ربع مسکون در تحت فرمان ما اُروغ نامدار چنگیزخان است و حکما و منجمان و ارباب دانش و اصحاب تواریخ اهل ادیان و ملل از اهالی ختای و ماچین و هند و کشمیر و تبت و اویغور و دیگر اقوام اتراك و اعراب و افرنج در بندگی حضرت آسمان شکوه گروه گروه متجمع آمد و هریك را از تواریخ و حکایات و معتقدات طایفهٔ خویش نسخه‌ای هست و بر بعضی از آن واقف و مطلع رای جهان آرای چنان اقتضا می کند که از مفصل آن تواریخ و حکایات مجملی که از روی معنی مکمّل باشد، به نام همایون ما بپردازند و آن را با صورالاقالیم و مسالك الممالك در دو جلد نوشته، ذیل این تاریخ مذکور سازند تا مجموع آن کتابی عدیم‌المثل باشد جامع جمیع انواع تواریخ، به حُکم آنکه فرصت هست و انشاء چنین یادگاری که در هیچ روزگاری پادشاهان را دست نداده میسر می‌شود، بی‌اهمال و امهال به اتمام باید رسانید تا موجب دوام نام و ناموس گردد. به موجب فرموده، از جملهٔ فضلا و معتبران طوائف مذکوره تفحص و استخبار نموده و از مضامین کتب متقدمان التقاط کرده مجلدی دیگر در باب تواریخ عموم این اقالیم در قلم آمد و یك مجلد دیگر در بیان صورالاقالیم و مسالك الممالك ضمیمهٔ آن کرده، ذیل این تاریخ مُبارك ساخته شد و مجموع کتاب به «جامع التواریخ رشیدی» مسمی گشت.» از همین عبارت مختصر به خوبی استنباط می کنیم که هدف اصلی مؤلف گردآوری مجموعه‌ای از تاریخهای مختلف اقوام و ملل بوده است. اگر کسی همت بر چنین کاری گمارد و بخواهد نیت خود را در کوتاهترین مدت از قوه به فعل آورد، آسانترین راه این است که مأخذ یا مآخذی به دست آورد و عین آن مآخذ را نقل کند، و در یك مجموعه فراهم سازد و به هنگام ضرورت، اندك تغییری در عبارت آن دهد. مؤلف یا مؤلفان جامع‌التواریخ همین راه را پیموده‌اند، و اینجاست که باز تعیین سبك خاص حتی برای این کتاب به‌خصوص دشوار می‌شود. گاه چنان می نماید که مؤلف جامع‌التواریخ کتابی را در دست داشته و عبارت آن را بی‌هیچگونه تغییر و تبدیل به مجموعهٔ خود نقل کرده است. در این صورت، به جای بحث در سبك جامع‌التواریخ باید دربارهٔ سبك انشاء آن کتاب به گفتگو پرداخت؛ و گاه با رعایت روش تحریر عصر خویش اندك تغییری در عبارت داده است. و این موجب

آگاهی به نحوهٔ دگرگونی نثر فارسی و تحول آن در عصر مؤلف می‌شود. برای نمونه باید گفت، آن قسمت از جامع‌التواریخ که از آغاز جهان تا دورهٔ المعتصم نوشته شده، تحریری از تاریخ طبری است هرچند نثر کتاب قدمت و مشخصات تاریخ طبری را ندارد، لکن عبارت آن از دیگر اجزاء کتاب ساده‌تر است؛ جمله‌ها کوتاه و لفظ و معنی در حد مساوات است، و نشان می‌دهد که مؤلف، ترجمهٔ طبری را مأخذ قرار داده و تحریری مجدد از آن کرده است و اینک نمونه‌ای از نثر این جزء:

«ذکر جمشیدبن نوجهان: برادر طهمورث بود نام او جم، و شید شُعاع را گویند. چون بغایت خوب و رویش نورانی بود، او را جمشید گفتند، و با وجود جمال در عقل و علم مشارالیه بوده. عظمای فرس براو جمع آمدند و او را پادشاه ساختند، بعد از آن به تدبیر امور و ترتیب ادوات و اختراع آلات خوب مشغول شد و شهر اصطخر را بزرگتر گردانید.»

اگر ترکیب «با وجود» در این عبارت نبود، می‌توانستیم آن را نثر اوائل قرن پنجم بدانیم.

مجلدی که در شرح حال و تاریخ پادشاهی سلطان محمود غزنوی و پدر وی و اخلاف او نوشته شده، تحریر مجددی از ترجمهٔ تاریخ یمینی است با اندک اختلاف، که گاه‌گاه به عادت منشیان قرن هفتم، تطویلی در بعض عبارات کتاب راه یافته است، و در مواردی صنایع لفظی حذف شده و نثر ساده‌تر جای آن را گرفته است. در اینجا به مقایسهٔ فقره‌هایی از مطالب دو کتاب می‌پردازیم.

مترجم تاریخ یمینی می‌نویسد:

«اول فتحی که در عهد میمون او روی نمود، فتح ناحیت بست بود و سبب او آن بود که طغان نامی والی آن بقعه بود و دیگری بای توز نام، این ولایت را به قهر از دست طغان گرفته. چون طغان طاقت مقاومت نداشت، ناچار آن ناحیت بازگذاشت و در کنف اهتمام و حمایت ناصرالدین گریخت و از او مدد خواست تا ولایت خویش از دست او بیرون کند و خدمتها پذیرفت و قَدْری معین را ملتزم شد که هرسال بر طریقه حِمْل به خزانهٔ معمورهٔ او فرستد.»

این عبارت در جامع‌التواریخ، چنین آمده است:

«اول فتحی که در عهد میمون او بود، فتح ناحیهٔ بست بود و سببش آن بود که طغان نامی والی آن بقعه بود و بایتوز نامی امیری این ولایت به قهر از دست او بیرون

کرد. طغان چون قوت مقاومت او نداشت، ناچار آن ناحیت بگذاشت و در کنف اهتمام ناصرالدین گریخت و از او مدد خواست تا ولایت خویش از دست خصم انتزاع کند و حمْلی ملتزم شد که هرسال به خزانه می‌رساند.»[1]

هرگاه در این عبارت کوتاه بنگریم، می‌بینیم که در نقل آن از ترجمهٔ یمینی به جامع‌التواریخ، تغییرات ذیل در عبارت راه یافته است:

۱. جزء اول از مسند در جملهٔ «فتحی روی نمود» حذف شده است و تنها به ذکر رابطه اکتفا کرده‌اند، در حالی که شیوهٔ نویسندگان سلف در چنین موردی ذکر فعل کامل بوده است: «یزدان فتح ارزانی داشت»[2] یا «چون فتح بر آمد»[3] و کمتر به ذکر رابطه به تنهایی بسنده می‌کرده‌اند. «بودن» به معنی حقیقی خود یعنی مطلق وجود به کار می‌رفته است.

۲. آوردن ضمیر متصل به جای ضمیر منفصل: «سببش آن بود» به جای «سبب او آن بود» که در ترجمهٔ یمینی آمده است.

۳. اصطلاح «خدمت پذیرفتن» را که شیوهٔ ادیبان قرن پنجم و ششم بوده است، حذف کرده به جای آن «حملی ملتزم شد» آورده است.

۴. به جای فعل «بیرون کردن» در جملهٔ «ولایت خویش از دست او بیرون کند» مصدر «انتزاع کردن» را آورده است که نمونهٔ گرایش بیشتر به استفاده از لغات عربی به جای لغات فارسی است.

۵. کلمهٔ «خزانه» در نوشته‌های پیش از عصر مؤلف با وصف عامره یا معموره استعمال می‌شده به طوری که صورت ترکیب خاصی داشته است؛ این وصف در عبارت جامع‌التواریخ دیده نمی‌شود.

۶. علامت مفعول صریح، به سبك نثر دورهٔ وی، حذف شده: «این ولایت به قهر از دست او بیرون کرد». باز به اختلاف این دو عبارت توجه فرمایید:

«فیل او صاحب رایت ایلك را در ربود و در هوا انداخت و خلقی را به ثِقَلِ وَطأت و فضل قوت، در زیر پای پست می‌کرد و به خرطوم هر مرد را از پشت اسب می‌انداخت.»[4] این مطلب در جامع‌التواریخ چنین آمده است:

۱. جامع‌التواریخ، تصحیح احمد آتش، ص۷ ۲. تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ص۵۷۵

۳. همان، ص ۴۵۷ ۴. ترجمهٔ تاریخ یمینی، (داستان جنگ ایلك خان)

«فیل صاحب رایت ایلک را در ربود و در هوا انداخت و خلقی را زیر پای پست می کرد و به خرطوم از پشت اسب می انداخت.»[5] با مقایسهٔ دو عبارت با یکدیگر، تغییرات ذیل را در جامع التواریخ مشاهده می کنیم:

۱. قید علت «به ثِقل وطأت و فضل قوت» حذف شده است تا عبارت ساده گردد.

۲. در عبارت مترجم تاریخ یمینی مفعول فعل «پست می کرد» و «می انداخت» دو کلمهٔ جداگانه است؛ در صورتی که در جامع التواریخ، جملهٔ دوم عطف به جملهٔ اول است و مفعول یکی است و همین موجب اضطراب معنی می شود. چه، این پرسش پیش می آید که چگونه فیل خلقی را زیرپای پست می کرد و دوباره همان خلق را به خرطوم از پشت اسب می انداخت. باز در همین کتاب، در فصل مربوط به «خلع الطائع» در ترجمهٔ تاریخ یمینی، چنین می خوانیم: «همگی همت بر آن گماشت [بهاءالدوله] که از بهر مَنصِب خلافت و تقلد امامت کسی را اختیار کند که حق این شغل عظیم و کار جسیم را بشناسد و رعایت مصلحت خاص و عام واجب داند و در حمایت بیضهٔ اسلام وکِلاءَت حوزهٔ دین از اتبّاع هوا و اختیار مراد نفس دور باشد. و این فرصت نگاه می داشت تا در شعبان سنهٔ احدی و ثمانین و ثلاثمائه او را از خلافت خلع کرد.» و در جامع التواریخ، چنین است: «همگی همت بر آن گماشت که از بهر نصب خلافت و تقلد امانت امامت، کسی را اختیار کند که حق آن شغل عظیم و کار جسیم بشناسد و رعایت مصلحت خاص و عام واجب داند. این فرصت نگاه می داشت تا در شعبان سنهٔ احدی و ثمانین و ثلاثمائه او را از خلافت خلع کرد.»[6]

چنانکه می بینیم، در جامع التواریخ ترکیب «منصب خلافت» به «نصب خلافت» تبدیل شده (در صورتی که نسخهٔ مرحوم آتش صحیح باشد) و ترکیب بی معنی است.

عبارت «در حمایت بیضهٔ اسلام وکِلاءَت حوزهٔ دین، از اتباع هوا و اختیار مراد نفس دور باشد» که شرط لازم برای نصب امام و به اصطلاح جان کلام است، به خاطر ساده کردن عبارت حذف شده است.

سراسر اختلاف عبارت جامع التواریخ با ترجمهٔ تاریخ یمینی بدینگونه است الاّ آنکه اشعار عربی و فارسی و امثال و احادیث را به خاطر ساده کردن تحریر نیاورده است.

۵. جامع التواریخ، ص ۱۵۳
۶. جامع التواریخ، ص ۱۵۸

در تحریر تاریخ سلجوقیان، گویا مأخذ نویسنده کتابی است که اکنون به نام سلجوقنامهٔ ظهیری به طبع رسیده است؛ و این که مرحوم بهار نوشته‌اند: «پس از آن تاریخ سلاجقه را پیش آورده است و این جلد در اصل از راحة‌الصدور راوندی اقتباس گردیده است، ولی در عبارت آن دستکاری بسیار شده و بعضی مواقع نیز عیناً راحة‌الصدور است بی کم و زیاد»[7] درست نیست؛ زیرا با مقایسهٔ هر سه متن با یکدیگر معلوم خواهد شد که مأخذ تحریر راحة‌الصدور، و جامع‌التواریخ، هر دو سلجوقنامه است؛ نهایت آنکه مؤلف راحة‌الصدور تغییرات بیشتری در عبارت سلجوقنامه داده و مطالبی بر آن افزوده است:

در فصل مربوط به سلجوقیان، سادگی عبارت که در تاریخ غزنویان است دیده نمی‌شود. مؤلف در موارد بسیار کوشیده است مطالب خود را در قالب عبارات مصنوع، آراسته به ترادف، تشبیه، سجع و ادخال هرچه بیشتر کلمات عربی بیان کند و گاه صنایع لفظی عبارت او از عبارت سلجوقنامه بیشتر است.

بدین عبارت توجه فرمایید:

«چون محمود سبکتکین با پادشاه ترکستان، ایلك خان، صلح کرد و محمود به کنار جیحون آمد و با هم دیدار کردند و عهود عقود مواثیق بستند، و حدود ممالك هریك معین شد، ایلك خان از سلجوقیان خائف شده بود. پیش محمود به حکم مصاهرت و مصادقت، که از جانبین سلسلهٔ وداد و اتحاد منعقد بود، کس فرستاد، که در ممالك این رقعه و مسالك این بقعه از تراکمه قومی با قوت تمام و شوکت بنظام، سالهاست که از ترکستان آمده‌اند و به نُور بخارا و نواحی سمرقند مقام ساخته... دغدغهٔ خاطر و وسوسهٔ ضمیر اقتضاء آن می کند که اگر شما را وقتی به طرف هند عزیمت و حرکتی اتفاق افتد، بر وفق تغیّر و تبدل روزگار و انقلاب و انصراف ایام غدار، از ایشان فتنه و فسادی ظاهر شود.»[8]

این مطلب در جامع‌التواریخ، چنین آمده است: «و چون محمود سبکتکین با ایلك خان، پادشاه ترکستان و سمرقند، صلح کرد و محمود به کنار جیحون آمد و با یکدیگر دیدار کردند و عهود و مواثیق بستند و حدود ممالك هریك معین شد... ایلك خان از ایشان خائف شده بود. نزد سلطان محمود به حکم مصاهرت و وداد که از

۷. سبک شناسی، ج ۳، ص ۱۷۳ ۸. نیشابوری، ظهیرالدین، سلجوقنامه، تهران ۱۳۳۲، ص ۱۰ـ۱۱

حاببن منعقد و مسرم بود، کس فرستاد که در ممالك ابن رقعه و مسالك این بقعه قومی با قوت تمام و شوکت نظام از تراکمه سالهاست که از ترکستان آمده‌اند و به نُور بخارا و نواحی سغد سمرقند مقام ساخته و آن مسارح و مراعی جمله فرا گرفته و اُهبْت و آلت و ساز و عُدّت لشکر ساخته و مهبا اند و حبلشان نبروی تمام یافته و عددی فراوان شده. دغدغهٔ خاطر و وسوسهٔ ضمیر اقتضاء آن می کند که اگر شما را وقتی به طرف هندوستان عزیمت و حرکتی افتد، بر وفق تغیر و تبدل روزگار و انقلاب ایام غدار، از ایشان فتنه و فسادی حاصل آید که تلافی و تدارك آن متعذر بود.»[۹]

این دو عبارت عین یکدیگر است با اندك اختلاف در قیود و روابط جمله و بعض کلمات. از مقایسهٔ فقرات تاریخ سلاجقه و سلجوقنامه، چنین به نظر می‌رسد که منشی تاریخ سلاجقه در کار خود پخته‌تر و در انشاء نثر فارسی چیره دست‌تر از مؤلف سلجوقنامه است بدین دو عبارت توجه فرمایید:

در تاریخ سلاجقه می نویسد: «چون بر روی زمین ظاهراً چیزی نماند، نهانخانه‌ها و زیرزمینها می سفتند، سرابها خراب می کردند و اسیران را شکنجه می کردند و خاك با نمك در دهان می آگندند تا مدفون می نمودند و اگر نه از درد و رنج می‌مردند. بقایای تیغ در ثقبه‌ها و سوراخها و چاهها و کاریزها می گریختند تا نماز شام که غزان از شهر بیرون شدند، بیرون می آمدند».[۱۰] در سلجوقنامه آمده است:

«و چون ظاهر چیزی نمانده بود، در نهانخانه‌ها و دیوار سفتند و ابنیه و سرایها خراب می کردند، و اسیران را شکنجه می‌دادند و خاك در دهان ایشان می کردند تا اگر جائی دفین کرده بود می نمودند، و اگر نه به زخم آسیب شکنجه می‌مردند و روز در چاهها و کهریزهاء کهن می گریختند. نماز شام که غوزان از شهر برفتندی، بیرون آمدندی.»[۱۱]

بخشی از این کتاب در بارهٔ اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان است. این بخش به کوشش آقایان دانش‌پژوه و مدرس زنجانی و به سرمایهٔ بنگاه ترجمه و نشر کتاب به طبع رسیده است. از مطالعه و دقت در فصلهای مختلف این کتاب، می توان نتیجه گرفت که منشی همه ابواب و فصول یك تن نبوده است بلکه هرفصلی را کسی نوشته است؛ مگر آنکه بگوییم منشی در نوشتن هرباب روشی جداگانه پیش گرفته است، که این نظر

۹. جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق)، ص ۶ — ۱۰. جامع التواریخ، ص ۹۷ — ۱۱. سلجوقنامه، ص ۵۰

بغایت بعید می نماید. فصلی که در بارهٔ شرح حال سیدناست و کرارا چاپ شده، نثری ساده و بی آرایش و در عین حال پخته و منسجم دارد. مقدمهٔ کتاب با سبکی به شیوهٔ اوائل قرن ششم تحریر شده، مانند این عبارت: «زمان دولت عباسیان، نگاه کردند، میدان از مرد خالی یافتند و خصم غافل و امور مهمل و همتها قاصر و عزیمتها واهی و متابعت شهوات و لذات غالب و امر معروف مقهور و نهی منکر مغلوب. در هر گوشه‌ای فرصتی جستند و داعیان خردمند شیرین سخن و رفیقان نیکوبیان لطیف گفتار بر دعوت آغالیدند.»[۱۲]

چنانکه می بینیم، نخست جمله‌ای کوتاه آمده است مشتمل بر اجزاء کامل جمله، آنگاه بقیهٔ مطالب را به حالت قید و به صورت جملهٔ محذوف الرابطه بر جملهٔ اول عطف کرده است. سیاق عبارت یاد آور عبارت نظامی عروضی است و سبك تحریر تقلیدی از نثر قرن ششم است؛ چنانکه در چهارمقاله می خوانیم: «اسباب تمنع و علل ترفع در غایت ساختگی بود. خزاین آراسته و لشکر جرار، و بندگان فرمانبردار.»[۱۳]

فصل مربوط به شرح حال سیدنا نیز چنانکه نوشتیم، با نثری ساده تحریر شده؛ جمله ها کوتاه است و عبارت در نهایت مساوات. چنانکه در این عبارت می بینیم:

«در رجب سنه اثنین و سبعین به اسکندریه می آمد، ناگاه باد عواصف برخاست و کشتی شکست، مردم در اضطراب افتادند و سیدنا همچنان فارغ و آرامیده بود. یکی از او پرسید که در چنین حالت بس ایمنی. گفت، مستنصر مرا خبر داده است از این حادثه و گفته که هیچ باك نباشد، از آن نمی‌اندیشم.»[۱۴] و نیز این عبارت:

«دانشمندی ابوالعباس نام ارَّجانی را فرستاد تا مناظره کرد و گفت، اسماعیلیان در زمین بسیارند که مسلمانان را نمی کشند و گروهی انبوه مذهب شما دارند. این نمی کنند که شما می کنید. سیدنا گفت، مردم به کتاب خدا و سنت رسول او رستگار شوند، و زعم خصمان آنست که به خرد و اندیشه خدای را بشناسیم و خدای شناس خود به دوزخ نرود...»[۱۵] اما در بعض فصول کتاب، گاه عبارتهایی دیده می‌شود که سبك تحریر آن شباهتی با مقدمهٔ کتاب یا فصل مربوط به سیدنا ندارد. نویسنده با ذکر مترادفات به اطناب گراییده و با استفاده از کلمات عربی، نثر خویش را مغلق ساخته است؛ مانند این عبارت:

۱۲. جامع‌التواریخ، مقدمه، ص ۷ – ۸

۱۳. چهارمقاله،(مقالهٔ دوم، حکایت دوم)

۱۴. ص ۱۰۲

۱۵. ص ۱۲۷

«روزی مولانا تنها به حلوت در خانقاهی مسائل حمد مشکل حل کرده بود به حلوب. جاسگاه حادم را برای وطیفهٔ نغدی و مأکول جاست به حانه فرستاد. جون از خانقاه بیرون آمد، فدائی فقبه منهز فرصت بود، پرسید که در خدمت مولانا کیست از اصحاب و احباب؟ حادم گفت، تنهاست فرید و وحید. فدائی گفت، در آمدن درنگ و ابطاء نمای که من دو سه مسئلهٔ مشکل مغلق دارم.»[16]

ترکیبات: «تنها به حلوب»، «نغذی و مأکول جاست»، «اصحاب و احباب»، «فرید و وحید»، «درنگ و ابطاء»، «مشکل مغلق»، مترادفاتی است که نظیر آن در فصول اول کتاب نیست.

و باز این عبارت: «فدائی... گفت مولانا ترا درود می‌فرستد و به حضور شما نزاع و التباع و اشتیاق تمام می نماید و به وصول قلعه دعوت می کند.»[17] کلمهٔ «التباع» در نثر فارسی غرابت دارد و کلمهٔ «نزاع» هرچند در عربی به معنی اشتیاق هم آمده است، لکن بدین معنی در ادبیات فارسی به کار نرفته است. و باز نمونه‌هایی از نثر متکلف این کتاب: در «ولادت الحسن بن محمد» نویسد: «چون به جای پدر بر سریر دولت متمکن شد، رسوم الحاد را استقذار می نمود... و قوم و شیعت خود را زجر و توبیخ و منع و تقریع می کرد، بر التزام ایمان و اسلام و اتباع رسوم شرع می‌داشت.»[18] و نیز نویسد: «و مادر جلال الدین حسن که زنی مسلمانهٔ زاهدهٔ عابدهٔ صالحه بود، در سنهٔ تسع و ستمائه عزیمت حج کرد و در راه حج رایت او را در پیش سبیل ملوك اطراف و سلاطین و اکناف داشتند...»

و نیز «با جلال‌الدین معاهده و مواضعه کرد و میان ایشان مراضاة و مصافات دمبدم متصاعد و مترقی بود.»

سراسر عبارت از عدم اطلاع نویسنده بر اسلوب زبان فارسی حکایت می کند.

۱. به‌جای «برانداختن رسوم الحاد»، «استقذار نمودن» آن را به کار برده است.

۲. وصف «مسلمانه» برای زن نشان ناآشنایی نویسنده به دستور زبان است.

۳. آوردن فعل «متصاعد و مترقی شدن» برای مراضاة و مصافات هیچکدام فصیح نیست. اینها نمونه‌ای از انحطاط نثر و نشانهٔ ناپخته بودن منشی این فصل از کتاب است و مدلل می سازد که محرّر این فصل با فصول دیگر کتاب یکی نیست. زیرا بعید

۱۶. ص ۱۷۱ ۱۷. ص ۱۷۲ ۱۸. ص ۱۷۴

می نماید قریحت مستقیمی که فصول نخست را آنچنان منشیانه نوشته است، در این فصل این چنین به پستی گراید.

اما آن بخش از جامع‌التواریخ که نشان دهندهٔ سبک حقیقی و اختصاصی مؤلف کتاب است، بخش مربوط به تاریخ پادشاهان مغول و انساب آنان است؛ زیرا در تحریر این مجلد، کتابی آماده نبوده است تا نویسنده از روی آن تحریری کند و در نتیجه اسلوب کتاب مأخذ کم و بیش محفوظ بماند. آنچه نوشته‌اند انشاء خود آنان و به پیروی از سبک متداول عصر خویش بوده است. اما نثر این فصل از کتاب هم از آغاز تا انجام به یك منوال نیست؛ گاه فقره‌هایی در آن می بینیم در غایت سادگی و روانی که از صنایع لفظی در آن نشانی نیست؛مانند این عبارت:

«و هم در این سال شهزاده یساور از قندهار و گرمسیر به جانب سیستان عزیمت فرمود و مکتوبی به ملك ناصرالدین نوشت که ما چند گاهیست تا به حکم فرمان سلطان مغفور الجایتو سلطان، و یرلیغ شهزادهٔ جهان ابوسعید بهادر، در این دیاریم و حکومت تمام خراسان و مازندران و زابل و کابل تا شط سند به ما ارزانی فرموده‌اند.» این عبارت، چنانکه می بینیم، با نثری ساده و فصیح تحریر شده است. تنها کلمهٔ «یرلیغ» که اصطلاحی اداری است و ناچار از استعمال آن بوده‌اند، در نوشتهٔ مصنف آمده است. و باز بدین عبارت توجه فرمایید:

«حاجی به بصره رفت، از آنجا با مالی فراوان عزیمت مکه کرد. بعضی از اعراب قصد حاجی کردند و قرب صد تومان مال او به غارت بربودند و به مصر پیش ملك ناصر بردند و حاجی و جمعی دیگر که اسباب نیکو داشتند، جان به تك بیرون بردند.»

اما در این بخش نیز کم و بیش آثار دگرگونی در نثر و خروج از موازین فصاحت و گرایش به لاقیدی و عدم رعایت نکات دستوری آشکار است. اکنون نمونه‌هایی از این موارد را تذکر می‌دهیم:

۱. حذف رابطه بدون قرینه: «و از این جهت است که با آنکه در شرعیات احتیاط بلیغ به جای آورده‌اند، اختلاف بسیار در آن افتاده تا غایتی که بعضی احادیث نبوی را نیز مشکوك می دانند.»

«و عنایت ذوالجلالی که در سابقهٔ لطف لایزالی چنان اقتضا کرده که تأدیب اسلامیان بردست طایفه‌ای باشد که موحد و خداشناس باشند نه مشرك و دشمن دین».

«و ممکن نه که مجموع خلایق در جمیع قضایا متفق‌الکلمه باشند، و این معنی

نزد همگنان واضح و لایح، و مورخ حون نقل از اقوام مختلف کرده باشد.»

«با آنکه استعداد آن کار بزرگ نداشت و قوت عقل و ذهن بدان وافی نه...»

۲. حذف فعل بدون قرینه: «جهان را یک روی و دلها را یک رأی و بقعه و حوزهٔ ممالک را از تصرف متغلبان جائر و ظلم متعدیان بی باک پاک کرد.»

«جمله قصص و اخبار و احوال عالم متروک ماند و عموم خلق از فواید آن محروم».

آوردن یاء استمراری به غلط و آوردن فعل ماضی به جای مضارع اخباری: «پردگیان را از سر عصمت بیرون آورند و در این حال اگر مغول جملهٔ جوانب را بگرفتندی، جمع لشکر اطراف سهل بودی و من با لشکری برده ایشان را پراکنده گردانیدم. و اگر برخلاف منصور افتد، جوانمرد را اولی تر آنکه در میدان جنگ و به نام فرهنگ کشته شود.»[۱۹]

آوردن قید در آخر جمله خلاف شیوهٔ قدما که بیشتر پیش از مسند می آوردند: «و ذکر پادشاهان نامدار و خسروان کامکار... بر روی اوراق روزگار باقی ماند، مؤبداً مخلداً.» در عبارت بالا کلمهٔ «روی» نیز حشو است. امّا آن قسمت از کتاب که به نثری مصنوع تحریر شده است، به انواع صناعتهای لفظی از سجع، جناس، تشبیه، تضاد، موازنه و ترصیع آراسته است: «اما حال عاشقان جمال جلال که سالکان راه طلب و روندگان بادیهٔ تعب‌اند»، «ابراهیم علیه‌السلام چون تسلیم شدن اسماعیل مشاهده کرد، از سر اخلاص و جد بلیغ، به بستن دست و پای نازنین نازنین خویش و نهادن پهلویش بر زمین مبادرت نموده». «احوال قرون ماضی در ادوار قرون مستقبل معلوم ایشان شود.» «و از جادهٔ شرع قویم که صراط مستقیم است به قدر تنکب تجنبی نمایند، مستوجب تأدیبی و مستحقِ تعذیبی گردند تا از خواب غفلت بیدار شوند و از سُکْر نَخْوت هشیار گردند.»

از نویسندگان سلف تأثیر نظامی عروضی و عطاملک جوینی در نثر کتاب بیش از دیگران مشهود است؛ مثلاً در این عبارت «و دلیل صدق این معنی آنست که از چندان مملکت عریض و حشمت مستفیض و نعمت فراوان و اموال بیکران و خزائن بی‌شِمار و اسباب کامرانی و تنعّمات این جهانی که سلطان محمود غزنوی را حاصل بود، امروز نام نیک و ذکر جمیل او جز بواسطهٔ سخن عنصری و فردوسی و کلام عتبی باقی نمانده

۱۹. «وقایع فتح بغداد»

است.

باقی به قید قافیه مانده است در جهان

آثار حسن سیرت محمود غزنوی »

که بی گمان متأثر از این عبارت نظامی عروضی است: «بسا مهتران که نعمت پادشاهان خوردند و بخششهای گران کردند که امروز از ایشان آثار نیست و از خَدم و حشم ایشان دَیّار نه، و بسا کوشکهای منقش و باغهای دلکش که بنا کردند و بیاراستند که امروز با زمین هموار گشته است و با مفازات و اودیه برابر شده.

بسا کاخا که محمودش بنا کرد — که از رفعت همی با مه مرا کرد

نبینی زان همه یك خشت برپای — مدیح عنصری مانده است برجای.»

نامه های خواجه رشیدالدین نیز از جمله آثار منثور اوست که سبکی اصیل و مخصوص به خود دارد، و هرچند در اصول دنبالهٔ نامه نگاری قرن ششم است، لیکن مشخصاتی چند آن را جلوه‌ای خاص می‌دهد.

این نامه ها را مردی به نام محمد ابرقوئی که خود را منشی خواجه می‌داند، گرد آورده و مقدمه‌ای بر آن نوشته است. بیشتر نامه‌ها به عنوان فرزندان خواجه که حکام ولایات بوده‌اند، نوشته شده و برخی به نام علما و بزرگان عصر صادر شده است.

نثر نامه‌ها بر خلاف جامع‌التواریخ، منشیانه و متکلفانه است. گذشته از کلمات و ترکیبات عربی که از مختصات نامه‌های این عهد است، از صنایع لفظی تضمین، سجع و ترصیع فراوان، و استعاره و تشبیه اندکی کمتر در آن دیده می‌شود؛ جز در نامه‌هایی که موضوع آن مسائل دینی و کلامی است، که در آنجا نثر از قید تکلف آزاد و به نثر مرسل متمایل است؛ مانند این عبارت:

«نوع اول تعلق به جملهٔ جوارح دارد، چون دزدی کردن و خمر خوردن و عقوق مادر و پدر و زنا کردن و دیگر گناهان که تعلق به همهٔ تن دارد و آن را ظاهرالاثم خوانند.»[۲۰]. در این عبارت تنها ترکیب ظاهرالاثم که مأخوذ از آیهٔ ۱۲۰ سورهٔ انعام است به عنوان اقتباس آمده است. اما بیشتر مکاتبات مخصوصاً صدر نامه‌ها با نثری مصنوع و محلّی به استعارات و تشبیهات گوناگون و مشحون از کلمات عربی تحریر شده است؛ مانند این عبارت:

۲۰. مکاتبات رشیدی، محمد شفیع، ص ۶

«عُطارِد که وزیر شهنشاه فلك است، از لآلی متلالی ارقام اقلام مخدوم حقیقی ملتمطِ فراید فواید باد...».[21] اقتباس از قرآن مجید و درج امثال و اشعار فارسی و عربی نیز یکی دیگر از مشخصات این نامه‌هاست، چنانکه در آن دوره رسم چنان بوده است. در ذیل، نمونه‌ای از اقتباس آیات قرآنی و درج حدیث، و صنایع بدیعی این نامه‌ها درج می گردد:

اقتباس آیات قرآنی:

این صنعت در سی و هشت نامه از پنجاه و سه نامه آمده است. و اقتباس آیات دارای مراتب مختلف است: گاه آیه چنان با عبارت مرج شده است که در حکم رکن جمله یا جزء متمم آن بشمار است: «و بعضی در آن حال باشند و شداید بدیشان برسد، چنانکه کلما نضجت جلودُهم بدّلناهم جلوداً غیره.»[22]

«اول آنکه کافر از غایت جهالت نفس خود را در بادیهٔ ضلالت گم گرداند و منافق با وجود علم، مذبذبین بین ذلك لاالی هؤلاء ولا الی هؤلاء[23]، نه کافر است و نه مسلمان، و در بلندی درجت و ارتقای منزلت از خُلّان وفا و اخوان صفا درگذشت، از درکات کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیْران خلاص یافت.»[24]. «ناگاه از مهبّ لطف و لاتیأسوا من رَوْحِ اللّه، و لاتقنطوا من رحمة اللّه نسیم عنایت در وزیدن آید.»[25] و گاه به صورت استشهاد و تأیید گفتار قبل است: «و بهشتی بدان فراخی که به پهناء، چندِ آسمان و زمین است، چنانکه فرموده قوله عزّوجل: و جنّة عرضها کعرضِ السماء والارض».[26] «به ذکر و تسبیح و تقدیس و تکبیر و تهلیل خالق ارواح و اجسام، و افلاك و اجرام، بر موجب الا بذکراللّه تطمئنُ القلوب زبان برگشوده.»[27]

تضمین حدیث به عنوان استشهاد:

«همگی همت و تمامی نَهمت خویش بر موجب کلکم راع و کلکم مسؤل عن رعیته، به ترفیه رعایا که ودائع حضرت رب‌البرایا جلت قدرته‌اند، مصروف دارد.»[28]

موازنه و ترصیع نیز از صنایعی است که بیشتر از دیگر محسنات لفظی در این نامه‌ها دیده می‌شود:

۲۱. همان، ص ۷ ۲۲. همان، ص ۳۷ ۲۳. همان، ص ۳۹ ۲۴. همان، ص ۱۱۱
۲۵. همان، ص ۱۱ ۲۶. همان، ص ۳۷، و ص ۸۹: و جنة عرضها السموات والارض.
۲۷. همان، ص ۸۱ ۲۸. همان، ص ۲۰

«از دیار صلاح مهجور و از شاهراه فلاح دور.
فطنتشان جامده و فطرتشان خامده.
آفتاب دیانتشان منکسف و ماه امانتشان منخسف.
آفتاب اقبالشان در مغرب زوال و اختر آمالشان در عقدهٔ ذنب و وبال.»

انواع جناس و مخصوصاً جناس اشتقاق در نامه‌ها فراوان است و نشان می‌دهد که مؤلف به اعمال این صنعت توجهی خاص داشته است:

«سائلان را به سؤال نوال حاجتمند مگردان؛ جماعت متمردان که از جبال متین و قلاع حصین تحصن جسته‌اند، مساکین را که در مساکن ذل و هوان ساکن‌اند. رِباع حُبور ایشان مخیّم جنود غم، و معسکر عساکر نَدَم آمد.»

طباق و تضاد:

«کارهای خطیر را به مردم حقیر مفرمای. اعمال بزرگ را به عمال کوچك مده. و برنا و پیر و وضیع و شریف و قوی و ضعیف کمر اجتهاد بر مال و جان بندد.

اطناب از مشخصات بارز نامه‌های قرن ششم و هفتم است، امّا در مکاتبات رشیدی در این صنعت افراط شده است؛ مخصوصاً در صدر نامه‌ها که برای رکن اصلی جمله، به حدی جمل و قیود وصفی ذکر می‌شود که موجب انصراف ذهن خواننده از اصل معنی می‌گردد:

«دبیران که خداوندان فطنت و پشتیبانان دولت‌اند و نوك قلم ایشان بلبل بستان بلاغت و عندلیب اغصان بَراعت است، چون عِذار صبح را به زلف شام عنبرفام بیارایند و چهرهٔ دولت و منشور نصرت را به خال خلود و طغرای مقصود گردانند، و خانهٔ ملوك را گنجینهٔ خزینهٔ قارون و مطمورهٔ دفینهٔ فریدون سازند.

به سَر خامهٔ کمر بسته / می گشایند مشکلات امور
عنبرین می کنند در ساعت / جیبِ نسرین و دامن کافور

زنهار تا در حفظ جانب و صیانت ناموس این گروه سرمایهٔ مقدرت مصروف داری.»[۲۹] که خلاصهٔ این عبارت طولانی تنها این شش کلمه است: «دبیران را به اندازهٔ توانایی رعایت کن.»

یا این عبارت:

۲۹. ص ۸۵

«علماء که نهال دین و ملت و نظام حِلّ و حرمت اند، و نصّ مجید: یؤتی الحکمة مَنْ یشاء و من یؤتَ الحکمةَ فقد اوتی خیراً کثیراً در حق ایشان منزل شده، و سرّ هل یستوی الّذین یعلمون والّذین لایعلمون از وفور دانش ایشان ظاهر گشته و حدیث نبوی العلماء ورثة الانبیاء در حق این جماعت به ظهور پیوسته و گوهر علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل در صدف همت ایشان حاصل شده.

طلب العلم و القناعة شأنی لَسْتُ اَبغی سِواهُما فی الزمانِ
فاذا ما قنِعتُ صرتُ غنیاً واذا ما علمت نلت الامانیِ

عامیان کورند، و بینا در جهان زمرهٔ اربابِ فضل و دانش‌اند
وارث پیغمبران مرسلین حاملان علم و اهل بینش‌اند

زنهار که در باب این زمره طریقهٔ طریقت و بندگی به جای آری.»[30] که حاصل این عبارت طولانی این سه کلمه است: «علما را خدمت کن.»

این فِقرات اندکی از بسیار و مشتی از خروار و نمونه‌ای مختصر از مفصل صناعات لفظی و معنوی است که در سراسر مکاتبات رشیدی دیده می‌شود.

مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی کنگرهٔ خواجه رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۴۸

۳۰. ص ۸۶

سید احمد صافی

سید احمد صافی نجفی، شاعر مشهور عربی زبان، بهترین مترجم رباعیات خیام به عربی، از آشنایان و دوستان دوران جوانی دوست دانشمندم آقای عامری است.

سال گذسته و سال پیش از آن، در بیروت ملاقاتی با وی دست داد؛ ساعتها با هم نشستیم و گفتیم و شنیدیم. قطعه‌هایی از شعرهایش را خواند، از گذشت زمان، تلخ و شیرین زندگی، از سرکشیهای دوران جوانی و معتقدات روزهای پیری خود حکایتها گفت. سرانجام از من خواست هرجا مناسب دیدم در بارهٔ این دیدار، در بارهٔ او و شعر او و دیگرگونیی که در او پدید آمده است، چند سطری بنویسم.

یقین دارم برای چاپ این مقال، مناسبتر از «یادنامهٔ عامری» جایی نیست؛ چه با آنکه بیش از چهل سال از جدایی این دو دوست می گذرد، هنوز هم یادشان در ذهن یکدیگر مانده است.

سید احمد صافی

کسانی که روزنامه‌های شفق سرخ، اقدام، کوشش، و مجلهٔ ارمغان، سالهای ۱۳۰۴_۱۳۰۸ را مطالعه کنند، آثاری از شاعران و نویسندگان عرب را خواهند دید که به قلم سیداحمد نجفی ترجمه شده است. و آنان که ترجمهٔ عربی رباعیات خیام سیداحمد صافی را دیده‌اند، او را خوب می‌شناسند. صافی در آن سالها در تهران به سر می برد. اوضاع ناآرام عراق او را نیز چون چند تن دیگر به ترک وطن مجبور ساخته بود.

وی در تهران دوستانی یافت و اوقات فراغت خود را با آنان به سر می‌برد. در ضمن برای سرگرمی و هم گذران زندگی به ترجمهٔ مقاله‌ها و شعرهایی از عربی به فارسی می‌پرداخت.

درست نمی‌دانم هنگامی که به ایران آمد چه اندازه فارسی می‌دانست. خودش می‌گفت: «فارسی نوشتن را نمی‌دانستم.» اگر چنین است (و گویا چنین هم بوده است)، و اگر قطعه‌هایی که از مجلهٔ ارمغان، برای نمونهٔ نثر فارسی او آورده‌ام به قلم خود اوست و دوستان وی آن را دستکاری نکرده‌اند، باید گفت صافی در فرا گرفتن فارسی استعداد عجیبی داشته است. به دو قطعهٔ زیر توجه شود و در نظر بگیرید که انشاء متعلق به نیم قرن پیش است.

یك خواب خیالی از جبران خلیل جبران

میان گلزاری لب جویی که آب آن سیم‌وار در اطراف باغ جاری بود، قفسی یافتم که سیمهای آن با کمال دقت و مهارت به هم بافته شده در یکی از گوشه‌های آن گنجشك مرده‌ای افتاده و در گوشهٔ دیگر ظرف کوچکی بود که آبش خشکیده و دانه‌اش تمام شده بود.[1]

سرود جمال

من خانهٔ سعادت و منبع شادی و ابتدای آسایش هستم، من تبسم لطیفی روی لبهای محبوبهٔ دلربائی هستم که چون چشم جوانی به من افتد رنجهای خود را بکلی فراموش می‌کند.

من رسانندهٔ وحی به شعرا و رهنمای نقاشان و معلم موسیقی‌دانان هستم. من نگاهی هستم در چشم طفل که چون مادر او را مشاهده می‌کند برای خدا سجده کرده و نماز شکر می‌گذارد.[2]

□

صافی جمعاً هشت سال در ایران ماند. در سالهای آخر اقامتش بود که شاهکار

۱. ارمغان، ش ۲ـ۳ (۱۳۰۵)، ص ۸۰

۲. همان، ش ۷ـ۸ (۱۳۰۶)، ص ۴۶۲

خود (ترجمهٔ عربی رباعیات خیام) را آفرید که هنوز هم بهترین ترجمه در این زبان است.

آنانکه در زبان و ادبیات عرب تتبعی دارند، می‌دانند که این ستایش آمیخته به گزافه نیست. مرحوم فروسی، که در ادبیات عرب و معارف اسلامی بحق امامی از ائمهٔ این فن به شمار می‌رود، چنین نویسد:

«از حیث حسنهٔ معنی یعنی از لحاظ مطابقهٔ ترجمه با اصل و تأدیهٔ غرض اصلی شاعر در ترجمه، اشهدالله که مابین تراجم کثرهٔ لایعد و لایحصای خیام به‌السنهٔ مختلفه کمتر ترجمه‌ای به صحت ترجمهٔ سرکار عالی و تطابق آن با اصل دیده‌ام».

و مرحوم لطفعلی صدرالافاضل، که از استادان مسلم ادبیات عرب در عصر بوده است، چنین نویسد:

«زیبایی و روانی این ترجمه تا به حدی است که می‌توانم بگویم خیام دو دفتر رباعیات داشته است: یکی به فارسی که در دسترس مردم است و دیگری به عربی که کسی از آن خبر نداشته است؛ تو آن را یافته و به خود نسبت داده‌ای.»[۳]

□

گمان دارم در آخر سالهای اقامتم در نجف، با نام سیداحمد صافی آشنا شدم؛ چه درست به خاطر ندارم که پیش از این تاریخ رباعیات او را دیده بودم یا نه. آن روزها چند تن دوست شعر شناس و شاعر داشتم؛ گاهی گرد هم می‌نشستیم و شعر می‌خواندند و می‌شنیدیم. دوستان من نام احمد صافی را فراوان می‌بردند و شعر او را می‌ستودند. دلم می‌خواست او را ببینم ولی وی از نجف و عراق رخت بربسته بود، و در دمشق یا بیروت به سر می‌برد.

در جنگ جهانی دوم که متفقین سوریه و لبنان را اشغال کردند، عده‌ای را به زندان افکندند و صافی نیز به زندان رفت (سال ۱۹۴۱). چهل و سه روز در زندان به سر برد و دفترچهٔ حصاد السجن او محصول این یك ماه و نیم بازداشت است.

باری، تا در عراق بودم، دیدار وی برای من ممکن نشد. تابستان سه سال پیش که چند روزی در سوریه و لبنان به سر بردم، انجام تقاضای دوستی[۴] سبب شد تا به

۳. رباعیات (مقدمه)، بیروت، چاپ دوم.

۴. این دوست مرحوم دکتر اسفندیاری بود که در سالهای آغاز انقلاب ناجوانمردانه به دست مستخدم خود کشته شد. وی رباعیات خیام را با ترجمهٔ انگلیسی و فرانسهٔ آن بطرزی زیبا به چاپ رسانده بود و این بار ←

جستجوی صافی بپردازم.

نخست، حال او را از یاران دمشق پرسیدم، گفتند: «در بیروت به سر می برد، اما از مردم گریزان است و دیدن او سخت دشوار.» یك دو روز در بیروت از این و آن جویا شدم تا سرانجام دانستم که صبحانهٔ خود را در کدام قهوه‌خانه می‌خورد.

بامدادی پس از دمیدن خورشید و پیش از گرم شدن هوا به آن قهوه‌خانه رفتم. قهوه‌خانهٔ محقر «رسلان و کسروانی» در حاشیهٔ «ساحةالشهداء» در آن ساعت مشتری چندانی نداشت. در منتهای نیمکت چوبی رنگ و رو رفته‌ای چشمم به پیرمردی نحیف و شکسته و در عین حال وارسته افتاد (وارسته تا آنجا که این کلمه تاب معنی داشته باشد). چنانکه نوشتم، با صافی آشنایی نداشتم، اما عکس روزهای جوانی او را دیده بودم. در یك لحظه وی را شناختم. صافی در این هنگام هشتاد سال داشت و گذشت زمان رنگ و رو و نشاطی در سیمای او نگذاشته بود، اما برق چشمانش او را شناساند. پیش رفتم و سلام کردم. از دیدن من تعجبی آمیخته به هراس بدو دست داد. برای آنکه او را از نگرانی برهانم، گفتم: «ایرانیم و اگر رخصت بدهید می‌خواهم لحظه‌ای با شما باشم.»

گویا شنیدن نام ایران گرد خاطرات چهل ساله را به یك سو زد، برقی تند در دیده‌هایش آشکار شد، سلامم را جواب گفت و سفارش چایی داد، آنگاه از دوستان ایرانی پرسیدن گرفت: «آقایان دشتی، عامری، ریحان؟» گفتم: «سپاس خدا را که اینان زنده‌اند.» نام چند تن دیگر را برد و گفتم: «به جوار پروردگار رفته‌اند.» شاگرد قهوه‌چی برای او و من چایی آورد.

احساس کردم حالت رمیدگی لحظه به لحظه از چهره‌اش می‌رود و آرامش و اطمینان جای آن را می‌گیرد.

بار دیگر، در قهوه‌خانهٔ دور افتاده‌ای کنار دریا او را دیدم. در این دیدار گفتگوی بسیاری کردیم و به قول معروف صحبت ما گل انداخت. صافی گفت: «راستش را بخواهی من ایران و ایرانیان را دوست می‌دارم، مخصوصاً دانشمندان این کشور را. نام عده‌ای را در خاطر دارم و نام بیشترین آنان را فراموش کرده‌ام. آنان با انصاف و

→
می‌خواست از ترجمهٔ عربی صافی هم در چاپ تازه استفاده کند. از من خواست تا از صافی برای او کسب اجازه کنم.

روس‌ش‌اند. اما چون از راه ترجمهٔ رباعیات خیام با من و نام من آشنا شده‌اند، تصور این که ایشان هنوز هم مرا صافی چهل سال پیش بدانند، آزارم می‌دهد. روزهای جوانی و دورهٔ لاابالیگری و الحاد بر من گذشت. دیگر نمی‌خواهم مرا بدین و ملحد بپندارند، برای همین است که به کتابفروشیهای لبنان و کشورهای عربی اجازه نداده‌ام ترجمهٔ رباعیات مرا چاپ کنند. ولی می‌دانم که ایرانیان با این مردم (عربها) فرق دارند. آنها باید بدانند من در این چند سال عوض شده‌ام. درست است که در جوانی بی‌بند و بار بودم اما آن ایام هر آنچه همراه داشته سپری شده‌است. این که تو می بینی احمد صافی گرم و سرد چشیده، پرورش یافته، تجربه دیده، کتاب خوانده و بالاخره با ایمان معتقد است نه صافی بی‌ایمان و هرزه درای.

در این چند سال، هر کتابی که در فلسفه و عرفان و ادبیات به عربی نوشته شده و یا از زبانهای اروپایی به این زبان ترجمه شده، بدان دسترسی پیدا کرده‌ام و خوانده‌ام. برای خود فکری و اعتقادی و خلاصه مکتبی دارم. این دیدار تو تصادفی نیست. تقدیر الهی ترا به اینجا کشانده است تا آرزوی دیرین من به دست تو بر آورده شود. چنانکه می‌بینی من پیر و شکسته‌ام، زندگیم به آخر رسیده، می‌خواهم به همشهریهای خود، به ایرانیانی که مرا دیده‌اند یا نام مرا شنیده‌اند بگویی صافی موحد است نه ملحد؛ با ایمان است نه کافر؛ متین و آرام است نه طنزگو و گستاخ.

گمان دارم این بار دوساعت و نیم یا سه ساعت با هم سخن گفتیم. او چند قطعه از شعرهای خود را خواند و به هنگام شنیدن آن، مضمون نوشتهٔ نظامی عروضی در بارهٔ فرخی سیستانی در ذهنم مجسم شد: «مردی زنده با ظاهری ناخوش و شعری در آسمان هفتم.» از سخنان او، از شعر او، از نگاههای او، به خوبی دریافتم در پشت این ظاهر آرام و قیافهٔ بی‌اعتنا به جهان و آنچه در بر دارد، اضطرابی سخت نهفته است، و صافی می کوشد براین اضطراب چیره گردد. دورافتادگی از وطن، از دست دادن دوستان دیرین، تنهایی، پیری و شکستگی با هزاران خواهش و میل سرکوفته، او را در امواجی از فکرهای آمیخته به بیم و امید می‌غلتاند و او می کوشد تا خود را به ساحل آرامی برساند. طبیعت زنده با آنچه در آن‌است، به زشت‌ترین صورتی پیش دیدهٔ اوست و او برای این که این چهرهٔ زشت را نبیند دیده برهم می نهد و به ماوراء طبیعت می گریزد. برون و درون صافی در آن لحظه این دو بیت استاد طوس را به خاطرم آورد که:

دو گوش و دو پای من آهو گرفت — تهیدستی و سال نیرو گرفت...
نه امید عقبی نه دنیا به دست — ز هر در رسیده به جانم شکست

○

صافی در دوران شاعری خود بیش از دوازده دفتر از شعرهایش را چاپ و منتشر کرده است. نام بعض این دفترچه ها چنین است: الامواج، اشعة ملونة، الاغوار، التیار، الحان اللهب، حرات، حصاد السجن، الشرر، اللفحات، الشلال.

چند قطعه شعر خود را خواند و گفت بنویس. چون نه من کاغذ داشتم و نه او، از دستمال کاغذی قهوه‌خانه استفاده کردم. هم‌اکنون که این یادداشتها را مرتب می کنم دستمالها پیش روی من است.

صافی در ادبیات معاصر عرب و بین شاعران و ادیبان عرب زبان شناخته است و مقامی ارجمند دارد. شاعران بزرگ سنتی و نوپرداز هریك به نحوی او را ستوده‌اند: زهاوی که خود در فلسفه و شعر عصر حاضر مقامی ارجمند دارد، نوشت: «صافی ستاره‌ای است که در آسمان ادب طلوع کرد.» ایلیا ابوماضی که می نوان او را پدر شعر نو عربی دانست، می گوید: «شعر او تقلیدی نیست.» عباس عقاد او را اشعر شعرای عرب خوانده است. رشید سلیم الخوری در بارهٔ او نوشته است: «روح متنبی و ابن رومی و ابوالعالیة و ابوالشمقمق را می توان در شعر صافی دید.»

رنیف الخوری، شاعر و ادیب مشهور، در مقدمهٔ مفصلی که بر دفتر حصاد السجن او نوشته است، وی را به قدرت تخیل، دقت وصف، قوت روح و ایمان سرشار وصف می کند. الیاس ابو شبکه در مقدمهٔ دفتر شعر او به نام اشعة ملونة، در بارهٔ وی چنین نوشته است:

«نام احمد صافی سالها پایدار خواهد ماند. احمد صافی از صناعتهای شعری مرده به دور و به طبیعت زنده نزدیك است. در دفتر شعر او اشعة ملونة، لفظ وظیفهٔ مهمی به عهده ندارد. آنچه در این دفتر می بینم احساس است، و دید قوی و فکر عمیق و سادگی تعبیر. ای شاعرانی که سرهای خود را درون لاکهای تنگ خویش فرو برده‌اید! ای مردمی که خود را فریب می‌دهید! خود را خوار می‌شمارید و بیگانه را ارج می نهید... بیایید تا در شعر صافی شما را به عالم طبیعت در آورم. بیایید تا شما را در شعر ساده‌ای که نه دعوی در آن است و نه غرور، جاودان سازم. بیایید به طبیعت، به آغوش مادر

گرامی خود برگردید! طبیعتی که من در شعر صافی دیدم.»[5]

صافی در هر یک از دفترهای شعرش جلوه‌ای خاص دارد، در حصاد السجن، مظالم جنگ جهانی و گرفتاریهای زندان را چنان وصف می کند که گویی خواننده آن را می بیند، در حالی که در «تغور» در فضای سکران عالم لاهوت در پرواز است و به جهان خاکی کوچکترین توجهی ندارد.

صافی به همان نسبت که در جوانی به الحاد و لاابالیگری و بی اعتقادی تظاهر می کرد، در اشعار دوران پختگی و پیری می کوشد خود را موحد و معتقد بشناساند. تا آنجا که گاهی در پیرامون خود جز خدای چیزی نمی بیند:

لا شیء غیر الخالق المبدع ... یقبس من انواره من یعی

ابدعت اشعاری لکم کلها ... بانني اتصلت بالمبدع

فی کل شیء خالقی ظاهر ... من کل شیء هو یحکی معی

او در مدت نیم قرن سفری طولانی کرده و راهی دراز پیموده است، راهی دشوار و پر از پیچ و خم، پر از گردنه‌های صعب العبور. اکنون که از تنگنای درهٔ ژرف الحاد درآمده و در جهان وسیع توحید به راه می رود، می خواهد یاران منزل پیشین در این سفر نیز با او همراه باشند، و چون می بیند آنان در همان منزل رخت افکنده‌اند و از او نیز می خواهند بمانند، می رنجد و ایشان را «یاران ملحد من» می خواند و چنین می گوید:

اصحابی الملاحدة

ماکنت ادعوا الی مالست معتقدا ... به اخون ضمیرا الی یعذبني

آمنت بالکفر حتی صرت داعیة ... له و الحدت فی سری و فی علني

و کان حولی اصحاب ملاحدة ... تقول انی حرالرأی تعبدني

و بعد ذلك رأی الحر اوصلني ... الی الا له اذا بالصحب تلعنني

فی الکفر والدین حرالرأی فیم اذن ... فی ذا تعظمني فی ذا تحقرني

انی بکفری و دینی ما استشرتهم ... فهم کلا شیء حین الامر یقنعني

تمشی معی فی مقالی قبل مانضجت ... مدارکی ثم عند النضج تترکني

لهم طفولة فکری والکهولة لی ... و هم سیبقون اطفالا مدی الزمن

۵. اشعة ملونة (مقدمه)، ص ۷ـ۱۱

مازادنی مدحهم قدرا؛ فیرفعنی　　اوانقص الذم من قدری فیخفضنی
کن جوهرا انما الاعراض زائلة　　والله فی الکفر والایمان عنك غنی

می گوید:

«من چیزی را که باور ندارم نمی گویم، چه اگر بگویم به درون خود خیانت کرده‌ام و آن مرا آزار می دهد. من در کفر به سر می بردم و مردم را به کفر می‌خواندم. در نهان و آشکارا ملحد بودم. یاران ملحد گرد مرا گرفته بودند و مرا می پرستیدند و می گفتند: آزاده فکری! اما همینکه این فکر آزاد من مرا به خدا کشانید به باد ناسزایم گرفتند. من در کفر و ایمان آزاد فکرم. چرا یاران ملحد من کفر مرا می‌ستایند و ایمانم را خوار می‌شمارند؟ من نه در کفرم از آنان مشورت خواستم نه در دینم. چه هنگامی که به چیزی یقین کنم نکوهش و ستایش آنان هیچ است آنان هنگامی که فکرم ناپخته بود با من بودند، امروز که فکرم پخته شده مرا وامی گذارند. دوران خردسالی فکرم از آنهاست و دوران پختگی و آزمودگی آن از آن من است. پس یاران ملحد من همیشه در دوران طفلی به سر می برند. نه ستایش آنان قدر مرا می‌افزاید نه نکوهش ایشان مرا خوار می‌سازد. تو جوهر باش که عرضها زدودنی است و خدا در ایمان و کفر از تو بی نیاز است.»

○

شکستهای عهد جوانی، آرزوهای برنیامده، رمیدگی از مردم، پناه بردن به کتاب، خواندن و آشنا شدن با فلسفه‌ها و فکرهای مختلف گرچه هریك به گونه‌ای در او اثر نهاده است، از همه بیشتر نشان سرخوردگی از تمدن نو و آنچه وابسته بدان است در وجود او دیده می‌شود.
این بدبینی در شعر او، گفتهٔ او و حتی سیمای او آشکار است. به همه چیز این تمدن بدبین و از همه چیز آن گریزان است. به مردمی که بام و شام به خود می پردازند، و پیوسته ظاهر خود را می آرایند و به او و لباس ژندهٔ او به دیدهٔ حقارت می نگرند، چنین می گوید:

یا جاهلین تغرهم اثوابهم　　فتخالهم و هم العبید ملوکا
انتم نظرتم ظاهری فضحکتم　　و نظرت باطنکم فعدت ضحوکا

فلنبق نضحك لست قط بظاهری | اهتم ان یك بالیا منهوکا
کلا ولستم تحفلون بباطن | ان کان باطنکم غذا منهوکا [6]

عرب را که روزی شیفته و دلباختهٔ آن بود به باد ناسزا می گیرد. حتی ساخته های عرب را نیز که در راه ارتباط جمعی به کار می رود نمی پسندد، و می گوید: چه بد که «رادیو» در مجلسها و محفلها «متکلم وحده» است. هرچه می گوید «دروغ و راست» باید گوش بدهند و بپذیرند... به آداب و سنتهای فراموش شده اشك حسرت می بارد و تمدن عرب را که بر هم زنندهٔ این آداب و سنت است، ستمکاره می خواند:

متعت عصری والقادمین غدا | من ادب مشرق السنا عجب
لیت یعود العهد القدیم لکی | لایحرم السابقون من ادب
ارید رهط الماضین یسمعنی | مالی بالحاضرین من ادب...
صرنا بعصر الالات وا اسفی | لدی سماع الاقوال کالنصب...

گاهی خود را در محیط خویش بیگانه می بیند؛ آنچنان بیگانه که حتی یك دوست هم کنار او نیست؛ آنچنان بیگانه که گویی زبان او با مردمی که در دنیای او زندگی می کنند فرق دارد، تا آنجا که سخنان او را نمی فهمند آنگاه به این فکر می افتد که او خود جهانی است که درون جهانی به سر می برد؛ جهانی که هرچند برای او بیگانه است اما باز هم آن را دوست می دارد:

عالم فی عالم

انا عالم احببت کل العالم | مالی صدیق بینه من آدم
این الصدیق یحب ما احببته | کلا و ما یختص بعض العالم
انی لاعجب من وجودی بینهم | متکلمین معابدون تفاهم
ابعاد اقوالی یقصر فهمه | عنها فهم فی حاجة لتراجم
افضی باقوالی لهم عربیة | و کاننی افضی بها لاعاجم

گاه دچار وسوسه می شود که شاید او به این جهان تعلق ندارد یا آنکه این عالم جای او نیست و باید به عالمی دیگر برود:

۶. اشعة ملونة، ص ۳۲

«من پرنده‌ای هستم که به زیستن در زمین خشنود نیست. نشیمنگاه خود را در فضای بیکران می جویم، اما رسیدن بدان برایم ممکن نیست. چه روزگار بالها و پرهای مرا بریده است. مرغی که نه پر برای پریدن نه پا برای دویدن دارد به کجا خواهد رفت؟»

کوتاه سخن آنکه به راستی صافی آیینهٔ عبرتی است. هر که گذشتهٔ او را بداند، و امروز او را ببیند با من هم عقیده خواهد شد. او جهانی شعر است که در جثه‌ای نحیف گنجانیده‌اند. سیمای او، سخنان او و حتی نگاههای او عبرت است. اما چنانکه گفتم، او با همهٔ این خصوصیات در زمین است و شعر وی در اوج آسمان؛ شعری زیبا، پرهیجان با لفظی ساده و تخیلی ژرف، معنانی جزل و استوار که از چشمهٔ سرشار ایمان راسخ ببرون می‌ریزد. تا درجه‌ای به خود و سخنان خود می بالد یا بدان ایمان دارد که می‌پندارد رسالتی به عهده‌اش نهاده‌اند و باید آن را به پایان برساند.

و این که چند بار از من خواست تا بار دیگر او را به دوستان ایرانیش بشناسانم، شاید در نظر او مرحله‌ای از این رسالت باشد. برای حسن ختام به این قطعهٔ وی بنگرید تا معلوم شود مبالغه نمی کنم.

من رمال الصحراء

کل بیت من شعری الفذ آیة	ذاك عنی قد قلته دون غایة
کان وحیا فکنت کاتب وحی	جاءَ عفوا بدایة و نهایة
لست ادری متی یجیء و ماذا	القصد منه و کیف باقی الحکایة
غیر أنی یملی علی و کفی	دون قصدی تخط لا لهوایة
ولکم رمت وقت کفی ولکن	صیرتها بالقصر کف العنایة
ذاك شعری یأتی کذا فاحکموا لی	یا رجال الحجی و اهل الدرایة
من رمال الصحراء جئت بنور	مثل ماجاء نورها فی البدایة
جئت بالمعجزات شعرا الیکم	فیه اشفی من العقول العمایة
اتحد اکموا به ان تقولوا	مثل آیات شعری الفذ آیة
هو منکم کالشمس دانی بعید	وهو صعب المنال سهل الروایة
هو عن شعرکم غریب و هذی	شعره الوحی لاالدعاء الدعایة
لخطی الانبیاء فیه اقتفاء	لست شعری من ذاستغوا خطایة

عامری‌نامه، ۱۳۵۲

مدیحه‌های سعدی

موضوع این بحث ستایش یا مدیحه‌سراییهای سعدی است. اما پیش از اینکه به‌بررسی مدحهای شاعر از ممدوحان بپردازیم باید چند نکته تذکر داده شود:

۱. مقصود از مدیحه در این بحث، قصیده‌ها و منظومه‌هاست که سعدی در آنها، خداوندان قدرت ـ شاهان یا حاکمان ـ عصر خود را ستوده است. و بدانچه در مدح رسول اکرم(ص) یا بعضی یاران او یا تنی چند از دانشمندان و عارفان همعصر خویش سروده است، کاری نداریم.

۲. مدیحه یا ستایش به‌خودی خود ـ و به‌اصطلاح فی حد ذاته ـ ناپسند نیست بلکه پسندیده و مورد قبول است. چه مدح ستودن شخصی یا چیزی است به‌خاطر صفتهای خوبی که در او دیده می‌شود. اگر بگویند این گل رنگی زیبا دارد، یا این شخص مرد بخشنده‌ای است، یا مردم از نعمت او بهره‌مندند و چنین باشد، سخنی درست است. حتی اگر در وصف هم اندك مبالغتی شود، چنانکه مرد دلیری را به‌شیر غران و رستم دستان همانند کنند، هیچکس چنین وصفی را ناپسند نمی‌شمارد و ستاینده را نکوهش نمی‌کند. اما اگر ستایش ازحد طبیعی بگذرد و صفت از مبالغه و اغراق به گزافه و یاوه‌سرایی بکشد، و شاعر مردی بیچاره و درمانده را واسطهٔ آفرینش جهان و نمایندهٔ قدرت یزدان بخواند، بر شعر و شاعر خواهند خندید، واگر از بیم جان یا بریدن نان بترسند و در روی او چیزی نگویند، در دل بر وی لعنت می‌فرستند. ناگفته نماند که ممکن است تا صدها سال پس از مرگ ستاینده و برچیده شدن دستگاه ستایش شده،

همان شاعر را به‌خاطر باریک‌اندیشی در معنی یا نوآفرینی در ترکیب، به‌جودت طبع و قریحت خوش بستایند؛ چنانکه امروز ما دربارهٔ مدیحه‌های عنصری و خاقانی و معزی چنین قضاوتی داریم.

۳. مقیاسهایی که ما در عصر خویش برای سنجش موضوعهای اخلاقی و اجتماعی پذیرفته‌ایم نمی‌تواند معیاری برای گذشته باشد، چه بسیاری از مبانی اخلاقی و اجتماعی و ادب و رسمهای عرفی با گذشت زمان تغییر می‌پذیرد. لقبهایی که برای مردم می‌آورند یا وصفی که از کسان می‌کنند نیز چنین است. تا پنجاه سال پیش، چون می‌خواستند نام کسی را در سند یا نامه‌ای بنویسند چند لقب پی در پی برای او می‌نوشتند و اگر نویسنده این لقبها را نمی‌نوشت بر او خرده می‌گرفتند. اما اگر امروز کسی چنان لقبها را در نوشته یا سند بیاورد او را نکوهش می‌کنند.

۴. ستایشهایی که شاعران فارسی زبان از سدهٔ سوم به‌بعد از حاکمان و قدرتمندان کرده‌اند نباید به‌حساب آن اشخاص گذاشته شود. و اگر همه این چنین نباشد بیشتر قصیده‌های مدحی جنبهٔ مدح شخصی ندارد. البته طبیعی است که کسی را به‌هر منظور که باشد بستایند و این ستایش او را خوش آید هر چند متوقع آن نباشد، سپس بدان خو گیرد و خود را سزاوار چنان مدحی بداند. اما همهٔ آنچه آن قدرتمندان از شاعر می‌خواسته‌اند، خشنودی شخص آنان از شنیدن مدیحه نبوده است؛ آنان می‌خواستند شاعر آوازهٔ مردی، دلیری، جنگاوری، دشمن‌شکنی، کشورگشایی، رعیت‌نوازی، دادگستری و بخشش ایشان را به‌گوش مردمان برساند، تا دشمنانشان مرعوب و دوستانشان مجذوب گردند. در واقع، دستگاه شاعرپروری و شعرگویی در روزگار قدیم کاری را عهده‌دار بوده است که در عصر ما سازمانهای تبلیغاتی کشورها آن وظیفه را انجام می‌دهند. می‌دانیم دنیای قدیم مانند امروز نبود که مسئولیتها از یکدیگر تفکیک شده، هر کس وظیفه‌ای خاص را به‌عهده داشته باشد. شخصیتی که در رأس کشوری یا منطقه‌ای قرار داشت، عهده‌دار همهٔ این مسئولیتها ـ البته به‌طور ناقص ـ بود و نمایندهٔ همهٔ شئون به‌حساب می‌آمد؛ مسئولیتهایی که در عصر ما از طرف مردم به‌نمایندگان و از جانب نمایندگان به‌تنی چند به‌نام وزیر سپرده می‌شود. چنانکه امروز دستگاههای رادیو و تلویزیون هر کشور بازگوینده و ستایندهٔ همهٔ اقدامهای آن دستگاههای گوناگون است و وظیفه دارد قدرت کشور خود را، خواه سیاسی خواه اقتصادی، چند برابر نشان دهد و به‌رخ دیگر کشورها بکشد، و آنچنانکه دولتها هر سال مقدارمهمی‌ازبودجهٔ کشورها را

صرف جشن دستگاهها می کند، در آن روزها نیز خداوندان قدرت در تعهد شاعرانی که بلندگوی تبلیغاتی آنان بودند، می کوشیدند. نظامی عروضی در مقاله‌ای که برای توصیف شعر و شاعری گشوده، چنین می نویسد: «شاعر باید سلیم الفطره، صحیح الطبع، جیدالرویه، دقیق النظر باشد... و باید که شعر او بدان درجه رسیده باشد که در صحیفهٔ روزگار مسطور باشد و بر السنهٔ احرار مقروء، بر سفائن بنویسند و در مدائن بخوانند که حظ اوفر و قسم افضل از شعر بقاء اسم است و تا مسطور و مقروء نباشد، این معنی به‌حاصل نیاید، و چون شعر بدین‌درجه نباشد تأثیر او را اثر نبود، و پیش از خداوند خود بمیرد، و چون او را در بقاء خویش اثری نیست در بقاء اسم دیگری چه اثر باشد...

اما بر پادشاه واجب است که چنین شاعر را تربیت کند، تا در خدمت او پدیدار آید و نام او از مدحت او هویدا شود.»[1] این عبارت نشان می‌دهد که بین ستاینده و ستوده نوعی تعهد وجود داشته است.

ستاینده در خدمت تبلیغات بوده است و سرپرست تبلیغات باید هزینهٔ او را عهده‌دار شود و بپردازد. با توجه بدین نکته در حکومتهای استبدادی از خداوندان قدرت کمتر کسی را می توان یافت که سود مردم را بر خود مقدم بدارد، بلکه کسی از آنان را نمی توان یافت که مردم را به‌حساب آرد. باز اگر مدیحه‌سرایی بدانچه معنی شد محدود شود، و مدیحه از حد متعارف فراتر نرود، چنانکه گفتیم، چنین مدحی ناپسند نیست.

اما اگر به گفتهٔ مرحوم فرصت شیرازی، رفته رفته، کار مداحی به‌فضاحتی کشد و مدیحه‌سرا کلپتره‌هایی چند را بهم ببافد[2] و بر ممدوح خود بخواند و به‌زبان تملق، گدایی ودشنام از او صلت خواهد؛ و اگر صلتی که می‌خواهد نیابد، دهان به‌هجو آلاید، چنان مدحی هجو خواهد بود و چنان ستایشی نکوهش به‌حساب می آید، و یا شاعر خود را تا بدان حد فرومایه و پست نمایاند که ممدوح را همنشین ماه و خود را سگ درگاه او شناساند و از او طلبد تا پاره استخوانی برایش افکند.

۱. چهار مقاله، تصحیح قزوینی، به‌کوشش معین، «مقالهٔ شعر» صص ۴۷ و ۴۸

۲. تعبیر انوری ابیوردی

گزافه گویی و یاوه‌سرایی

سیر مدیحه‌سرایی درزبان‌فارسی چنین‌بود.شاعران درآغازاندازه نگاه می‌داشتندو اگر شعر آنان با مبالغه همراه بود باری گزافه نمی‌گفتند و یاوه نمی‌سراییدند. اما اندك اندك، این فن از جادهٔ اعتدال به‌یك سو رفت. مدیحه می‌گفتند تا نانی به‌کف آرند؛ مدح شده هر که باشد و مدح هر چه باشد و دیگر شاعر بدان نمی‌نگریست که چه می‌گوید، بدان توجه داشت که چه بگوید که سیم بیشتری بیابد.

بیشتر قصیده سرایان فارسی زبان تا عصر قاجار از این دسته‌اند. حتی شاعران سدهٔ هشتم و نهم هم که ممدوحان آنان نه قدرتمند بودند و نه کشورگشا، بلکه سالی دو یا ماهی چند حکومتی می‌یافتند ابن شیوهٔ ناستوده را رها نکردند و آنان را چنان ستودند که گویی فرخی محمود را و انوری سنجر را می‌ستاید. و زشت‌تر از همه، مدیحه‌سرایان عصر قاجارند که ممدوح درمانده و ناتوان را به‌خاطر هجوم غارتگرانه‌ای که بر روستائیان مستمند و حادرنسینان نرند برده و قتل عامی که کرده حنین می‌ستایند:

تـا بـه رأس نـیـزه بـالا بـرده‌ای رأس رؤوس

رأس رازین فتح حیران کردی، احسنت‌ای امیر

بیقین از صنعت جناس که در شعر خود آورده، بر خویش می‌بالیده و می گفته است:

بـزیـر نـه رواق چـرخ اخـضـر   ندیدم شاعری از خویش بهتر!

می توان گفت، در این خیل بزرگ تنها سعدی است که گرد مدیحه‌سرایی بیجا نگشته بلکه مدح کسان نگفته و آنچه سروده اندرزنامه است نه قصیدهٔ مدحی.

من در بحثی که به‌عنوان تطور مدیحه‌سرایی در ادبیات فارسی[۳] و نیز ادبیات فنی و تعهد ما مقابل آن[۴] گشودم نمونه‌هایی از آن مدحهای مبالغت آمیز و گزافه گوییهای نفرت‌انگیز را نوشتم، و علت سرودن چنان شعرها را بیان داشتم، دیگر به تکرار آن بحث نمی‌پردازم.

با مقایسهٔ آن بیتها با ستایشهایی که سعدی از خداوندان قدرت خود کرده است و بیتهایی چند از آن را در این بحث آورده‌ام، آشکار است که داوری من دربارهٔ او بیجا

۳. نامهٔ مینوی، ص ۲۶۶ و بعد و نیز کتاب حاضر

۴. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه مشهد، ش ۱۳۵۵.۳ و نیز کتاب حاضر

نیست.

سعدی در بوستان، گلستان، و قصیده‌ها پس از نام‌بردن از قدرتمندان زمان را مدح گفته که از میان آنان مدح اتابک مظفرالدین ابوبکر پسر سعد زنگی، اتابک مظفرالدین سعد پسر ابوبکر، محمد پسر سعد پسر ابوبکر، امیرانکیانو حاکم فارس، شمس‌الدین محمد جوینی صاحب‌دیوان، و علاءالدین عطا ملک جوینی را بیشتر می‌بینیم.

می‌دانیم که در هجوم مغولان به‌ایران اتابکان فارس با تدبیر قبلی و تقدیم پیشکشی، سرزمین فارس را از دست‌اندازی این قوم نگاه داشتند و با این تدبیر نه‌تنها مردم را از کشتار رهاندند، بلکه خدمتی به نگهداری علم و ادب کردند؛ و باز می‌دانیم که خوی مردم ایران چنین است که با دیدن اندک خدمت، سپاسی بیش از حد می‌کنند، در مورد همگان چنین است تا به‌حاکمان و شاهان چه رسد. سعدی که خود پروردهٔ دستگاه این حاکمان است، باید به‌شیوهٔ شاعران فارسی زبان در مدح اتابکان فارس داد مدح گستری بدهد.

لذا ستایشی که از سعدبن ابی بکر سعد می‌کند چنان ساده و بی‌پیرایه است که اگر کلمهٔ شاه در آن نبود به‌مضمون نامه‌های اخوانی شبیه‌تر بود تا به‌مدح سلطانی:

خدایا تو این شاه درویش دوست	که آسایش خلق در ظل اوست
بسی بر سر خلق پاینده‌دار	به‌توفیق طاعت دلش زنده دار
برومند دارش درخت امید	سرش سبز و رویش به‌رحمت سفید
به‌راه تکلف مرو سعدیا	اگر صدق داری بیار و بیا [5]

و در وصف اتابک محمد پسر سعد چنین سروده است:

مغیث زمان ناصر اهل ایمان	گزین احد یاور دین احمد
خداوند فرمان ملک سلیمان	شهنشاه عادل اتابک محمد
ز سعد ابوبکر تا سعد زنگی	پدر در پدر نامور جد بر جد
یکی پند پیرانه بشنو ز سعدی	که بختت جوان باد و جانت مجدد
نبوده است تا بوده دوران گیتی	به‌ابقای ابنای گیتی معود
مؤید نمی‌ماند این ملک دنیا	نشاید برو تکیه بر هیچ مسند
چنان صرف کن دولت و زندگانی	که نامت به‌نیکی بماند مخلد [6]

۵. دیوان، تصحیح دکتر مصفا، ص ۱۵۴

۶. همان، ص ۶۹۲

حال این بیتها را با آنچه شاعری در یکصد سال پیش از او سروده است مقایسه کنید:

تا هیچ گمان کم نکند روی یقین را
تا هیچ خبر خم ندهد پشت گمان را
در پایگه و تخت کیانی و شهی باد
وین هر دو دو مقصد شده شاهان و کیان را
شه ناگذران است چو جان در بدن ملک
یارب تو نگه دار مرین ناگذران را[7]

شاید مبالغت آمیزترین ستایش وی این چند بیت است که در وصف ابوبکر بن سعد بن زنگی سروده است:

طلبکارِ خیر است امیدوار — خدایا امیدی که دارد برآر
کله گوشه برآسمان برین — هنوز از تواضع سرش بر زمین
گدا گر تواضع کند خوی اوست — تواضع ز گردن فرازان نکوست...
نبینی در ایام او رنجه‌ای — که نالد ز بیداد سر پنجه‌ای...
در ایام عدل تو ای شهریار — ندارد شکایت کس از روزگار
به عهد تو می بینم آرام خلق — پس از تو ندانم سرانجام خلق
هم از بخت فرخنده فرجام تست — که تاریخ سعدی در ایام تست...
سکندر به دیوار رویین و سنگ — بکرد از جهان راه یأجوج تنگ
ترا سد یأجوج کفر از زر است — نه رویین چو دیوار اسکندرست[8]

حال این بیتها را با آنچه شاعر عصر غزنوی در همین مضمون سروده است مقایسه کنید:

گر سکندر برگذار لشکر یأجوج بر
کرد سد آهنین آن بود دستان آوری
سد تو شمشیر تست اندر مبارک دست تو
کو سکندر گو بیا تا سد مردان بنگری

۷. انوری ابیوردی، در ستایش فیروز شاه و جلال‌الدین وزیر.

۸. دیوان، ص ۱۵۲

هر گروهی را که بالاشان بدستی بیش نیست

تیغ هندی بس بود سدش نباید بر سری[۹]

ستایش سعدی از دیگران نیز در همان مایه بلکه ملایمتر است. چه، شاعری که شاه را چنان بستاید معلوم است که وزیر یا امیر او را چگونه خواهد ستود. و اینک فقره‌ای چند از آنچه در نصیحت‌الملوك آورده است:

«لایق حال پادشاه نیست خشم به باطل گرفتن، واگر چنانکه بحق خشم گیرد پای از اندازهٔ انتقام برون ننهد که پس از آن جرم از طرف او باشد و دعوی از قبل خصم.

در هر دو سه ماه شحنهٔ زندان را بفرماید به‌غوص احوال زندانیان کردن تا بیگناهان را خلاص دهد و گناه کوچك را پس از چند روزی ببخشد و زندان قاضی را همه چنین نظر نماید.

عامل مردم آزار را عمل ندهد که دعای بد بدو تنها نکنند، و الباقی مفهوم.

پادشاهان سرند و رعیت جسد، پس نادان سری باشد که جسد خود را به‌دندان پاره کند.

ای که در خواب خوشی از بیداران بیندیش. ای که توانایی در رفتن داری، با همراه ناتوان بساز. ای که فراخ دستی با تنگدستان مراعات کن.

دیدی که پیشینیان چه کردند و چه بردند، رفتند و جفا بر مظلومان سر آمد و وبال بر ظالمان بماند.

راست خواهی درویشی بسلامت به از پادشاهی به‌چندین علت.»

و بجاست که فقره‌هایی هم از نصیحت او به‌انکیانو بیاوریم. این مرد مدت چهار سال حکومت فارس را به‌عهده داشته است:

«مثل حاکم با رعیت مثل چوپانست با گله؛ اگر گله نگه ندارد، مزد چوپانی حرام می‌ستاند.

مردم ناآزموده را اعتماد نکند و کار بزرگ به بیخردان نفرماید و هیبت خود را نگاه دارد.

و در زندان به‌هر وقتی نظر فرماید و گناه کوچك را به‌قدر آن مالش دهد و بیگناه را دست باز دارد و بی‌برگ را صدقات فرماید.»

۹. عنصری، دیوان، تصحیح دکتر دبیر سیاقی، ص ۲۷۵

آنچه نوشتم اندکی از بسیار بود. شاعران و مدیحه‌سرایان به‌جای خود، من از مذکران و واعظان پس از عصر پسر عبدالعزیز تا عصر سعدی کسی را نمی‌شناسم که رویاروی پادشاهان و حاکمان سخن حق را چنین گستاخانه بر زبان آورده باشد. البته بوده‌اند کسانی که درون کتاب یا بر برگ دفترها موعظتهایی بلیغتر و گاه سخت‌تر کرده‌اند، اما جز خود و خاصگان ایشان، کسی را بر آن وقوف نبوده است. آشکارتر بگویم در آنچه نوشته‌اند بیم جان نداشته‌اند. اما سعدی این سخنان را رویاروی پادشاهان و امیران گفته یا نوشته و برای آنان فرستاده است. این نکته همچنان پوشیده مانده است که چرا از این گروه بزرگ که به نام شاعر معروف بودند و با درگاه بزرگان شناسا و مأنوس، هر چه می بینیم تملق، فروتنی، ذلت و گدایی است و تنها بزرگمنشی و حقگویی را در سخن سعدی می یابیم.

شاید بگویند پس از عصر سنجر شکوه دربارها از میان رفت و حاکمان قدرتمندی چون محمود و مسعود و آلب ارسلان و سنجر وجود نداشت تا چون فرخی، عنصری، معزی و انوری آنان را بستایند. این سخن درست نیست، چه شاعران سدهٔ هشتم و نهم حاکمانی پست قدرتر و ستمکارتر از اتابکان فارس را با عبارتهایی مانند آنچه انوری و ابوالفرج در مدح ممدوحان خود سروده، ستوده‌اند.

اگر تن زدن سعدی از رعایت سنت مدیحه‌سرایان علتهایی چند داشته باشد، می توان یکی از آن علتها را، با جزء اصلی آن علتها را میانه‌روی سعدی در زندگی و وارستگی او دانست. سعدی پس از پشت‌سر گذاشتن دوران جوانی و مسافرتهای فراوان و علم آموزی از این و آن بدین خوی انسانی زیور یافت. او نه چون شاعران عصر غزنوی زندگانی پرتجملی داشت که با صنم چس و بت فرخار به‌سر برد و نه خوشگذرانی بعض شاعران پس از خود را. به‌هر حال، سبب آن هر چه بوده است، سعدی اگر مدحی از کسی گفته، همچون واعظی است که به‌خاطر کارگر ساختن نصیحتهایی حق که در کامها تلخ است، می کوشد تا با آوردن حکایتها و مثالهای طنزآمیز آن را شیرین سازد.

سخنرانی به مناسبت هشتصدمین سال سعدی

هنر آفرینی در شعر حافظ

می توان گفت در نیم قرن اخیر دربارهٔ هیچ یك از شاعران پارسی زبان به اندازهٔ حافظ قلمفرسایی نشده است. از سیاستمدارانی چون محمدعلی فروغی، عبدالحسین هژیر، علی دشتی و دکتر قاسم غنی، و استادانی چون بدیع‌الزمان فروزانفر، مجتبی مینوی، دکتر محمد معین و مسعود فرزاد تا روحانی بزرگواری چون شهید مرتضی مطهری، هریك در بارهٔ این غزلسرای نامی کتابی نوشته یا تحقیقی داشته‌اند.

در این سالها، از مجلهٔ نشردانش و آینده تا کیهان فرهنگی کمتر شماره‌ای است که در آن بحثی دربارهٔ حافظ نبینیم. با این همه، هرچه دربارهٔ وی می نویسند گرانی نمی آورد و هربار که شعر او را می خوانیم و می‌شنویم، برایمان تازه می نماید. راستی چرا اینهمه دربارهٔ حافظ می گویند و می نویسند؟ چه چیز در سخن این شاعر دیده می‌شود که در گفتار شاعران دیگر نیست؟ و چرا شعر او شخصیتهای بزرگ را اینچنین مجذوب کرده است؟

آنچه در دیوان او دیده می‌شود، از می و گونه گونهای آن، از معشوق و وصف زیبایی وی، از مضمونهای عالی عرفانی، از حمله به ریاکاران و زهد نمایان، در شعرهای شاعران پیش از او چون رودکی، فرخی، سنائی، مولانا جلال‌الدین و عبید زاکانی مفصلتر و مبسوط‌تر دیده می‌شود. شاید بتوان گفت ستایشهایی که از این شاعر و شعر او می‌شود نه به‌خاطر رندی و بی‌پروایی او در سخن است و نه نوآوری و نه وصف می و معشوق و سبزه و گل؛ هرچند هریك از این صفتها به آن ویژگی که در صدد بیان آن هستیم، رنگی داده است. حقیقت این که در تعبیرهای حافظ رمزی است که در

تعبیرهای دیگر دیده نمی‌شود و اگر بخواهیم بگوییم که آن رمز چیست، باید هم از خود او یاری بخواهیم. آنچه در شعر او دیده می‌شود و در شعر دیگران نیست همان است که وی از او به «آن» تعبیر کرده است و می گوید:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد

و این «آن» هنری است که نصیبهٔ ازلی بدو داده است تا معنی را در قالب لفظ بریزد و آن را چنان بیاراید که کس مانند آن نتواند، حتی اگر آنکه معنی مکرر بود و بارها آن را شنیده باشند.

این همان خصیصه یا ویژگی است که یکصد و پنجاه سال پیش از وی، سعدالدین وراوینی در نثر به کار برد و حاشا که نثر او در لطافت به پایهٔ شعر حافظ رسد! او چنین می گوید:

«و دیگر رسائل و رقاع، و فصول از انواع، به مطالعهٔ همه محظوظ گشتم و بعد از وقوف بر حقایق آن، گرد دقایق مبدعات برآمدم و شمیمی از نسیم هریك به مشام آرزو استنشاق کردم. چون نحل بر هر شکوفه از افنان عبارات نشستم، و از هریك آنچه خلاصهٔ لطافت و مصاصهٔ حلاوت با خلیهٔ خاطر بردم تا از مفردات اجزاء آن، مرکبی به فرط امتزاج، عسل‌وار حاصل آمد.»

حافظ هنری چنین نشان داده است. او پس از فراگرفتن دانشهای متداول آن روز، دیوان شاعران پیش از خود و شعر معاصران خویش را به دقت خوانده، و نخست معنی را از لفظ جدا کرده، لفظ را به دور افکنده، آنگاه معنی را در کورهٔ ذهن وقاد خود ریخته و از آن زیوری پرداخته و با ظرافت تمام گوهرآگین ساخته است. هیچ صنعتگری ماهر، پیرایه‌ای را با چنان شکل و تناسب اجزاء نتواند ساخت و به دشواری می توان یافت که تك تك این گوهرهای ترکیب شده را از کدام خزانه برداشته و مادهٔ پیرایه را از که گرفته؟ این حسن و لطف ترکیب، کاری نیست که از هرکس برآید و او را سزد که بگوید:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ　　به قرآنی که تو درسینه داری

بیش از ششصد سال از مرگ حافظ می گذرد و اگر بگوییم هنوز هنرآفرینی چون او نیامده است، سخنی به گزاف نیست و شاید صدها سال هم بگذرد تا حافظی پیدا شود یا نشود. چند سال پیش که دوست فاضل ما آقای انجوی حافظ مصحح خود را

منتشر کرد، در ذیل صفحات، مطلع غزلهای بعضی معاصران حافظ را آورد که در وزن و قافیه با غزل حافظ یکی بود.

درپی جلساتی که صبح روزهای چهارشنبه بادوستان دانشمند داریم و به بحث دربارهٔ اشعار حافظ می پردازیم، بر آن شدم که محتوای غزلیات آن شاعران را با غزل حافظ بسنجم و مضمون یکسان را ببرون آورم. این کار با آنکه استقصایی تمام نبود، وقت بسیاری گرفت. بیتهای دیگری نیز از پیش در خاطر داشتم که بر آن افزودم. امید است حافظ شناسان را به کار آید:

یارب تو آشنا را مهلت ده و سلامت
چندانکه باز بیند دیدار آشنا را
سعدی

کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز
باشد که باز بینیم دیدار آشنا را
حافظ

چشمت زخنجر مژه عالم خراب کرد
کس خنجر کشیده به مستی چنین دهد؟
سلمان

مژهٔ سیاهت ار کرد به خون ما اشارت
ز فریب او بیندیش و غلط مکن نگارا
حافظ

درون صافی از اهل صلاح و زهد مجوی
که این نشانهٔ رندان دردی آشامست
سلمان

راز درون پرده ز رندان مست پرس
کاین حال نیست صوفی عالیمقام را
حافظ

گر بدین سان بر در بتخانهٔ چین بگذرد
بت پرستان پیش رویش بشکنند اصنام را
خواجو

نـنـگـرد دیـگـر بـرو انـدر چـمـن
هـر کـه دیـد آن سـر و سـیـم انـدام را
حافظ
خـرقـه رهـن خـانـه خَـمّـار دارد پـیـر مـا
ای هـمـه یاران مـریـد پـیـر سـاغـر گـیـرمـا
خواجو
ره خـرابـاتـسـت و دُرد سـالـخـورده پـیـر مـا
کس نمی‌داند به غیر پیر ما تدبیر ما
سلمان
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
حافظ
از خـدنـگ آه عـالـم سوز مـا غـافـل مـشو
کز کمان نرم زخمش سخت باشد تیرما
خواجو
تـیـر آه مـا ز گـردون بـگـذرد یـار عـزیـز
رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ما
حافظ
بـرسـر زلـفـش گـر ای بـاد سـحـر یـابـی گـذر
گـو حـذر کـن زینـهـار از نـالـهٔ شبـگـیـر مـا
سلمان
بـا دل سـنـگـیـنـت آیـا هـیـچ در گـیـرد شـبـی
آه آتـش بـار و سـوز نـالـهٔ شـبـگـیـر مـا
حافظ

بـا قـامـت بـلـنـد صـنـوبـر خـرامـشـان
سرو بـلـنـد و کـاج بـه شوخـی رمـیـده‌انـد
سعدی
چـنـدان بـود کـرشـمـه و نـاز سـهـی قـدان
کـایـد بـه جـلـوه سـرو صـنـوبـر خـرام مـا
حافظ

صبحدم چون آسمان در گردش آرد جام زر
در گمان افتم که خورشید است یا جام شراب
خواجو

صبح دولت می دمد کو جام همچون آفتاب
فرصتی زین به کجا باشد بده جام شراب
حافظ

ای که گفتی گرد لعلش خط مشکین از چه روست
خضر نبود بر کنار چشمهٔ حیوان غریب
خواجو

بس غریب افتاده است آن مور خط گرد رخت
گرچه نبود در نگارستان خط مشکین غریب
حافظ

هرلحظه ترا با دگران گفت و شنودی است
وزدور من خسته به حسرت نگرانت
خواجو

خوابم بشد از دیده در این فکر جگرسوز
کآغوش که شد منزل و مأوا گه خوابت
حافظ

گر مدعی از نوك خدنگت سپر انداخت
من سینه سپر ساخته‌ام پیش سنانت
خواجو

تیری که زدی بر دلم از غمزه خطا رفت
تا باز چه اندیشه کند رأی صوابت
حافظ

با شما بودیم پیش از اتصال ماء وطین
حبذا ایا منافی وصلکم یا حبذا
سلمان

نبود رنگ دو عالم که نقش الفت بود
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
حافظ

همه را کار شرابست و مرا کار خراب
همه را باده به دستست و مرا باد به دست
خواجو

حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد
یعنی از وصل تواش نیست بجز باد به دست
حافظ

از دیر مغان آمد، ترسا بچه‌ای سرمست
بردوش چلیپایی خوش جام میی در دست
شاه نعمت‌الله ولی

در دیر مغان آمد، یارم قدحی در دست
مست از می و می‌خواران از نرگس مستش مست
حافظ

ملامتگوی بی‌حاصل نداند درد سعدی را
مگر وقتی که درکویی به رونی مبتلا ماند
سعدی

هر سر موی مرا با تو هزاران کارست
ما کجائیم و ملامتگر بدکار کجا
حافظ

در گلستانی کان گلبن خندان بنشست
سرو آزاد به یک پای غرامت برخاست
سعدی

پیش رفتار تو پا بر نگرفت از خجلت
سرو سرکش که به ناز از قد و قامت برخاست
حافظ

که شنیدی که برانگیخت سمند غم عشق
که نه اندر عقبش گرد ندامت برخاست
سعدی

که شنیدی که در این بزم دمی خوش بنشست
که نه در آخر صحبت به ندامت برخاست
حافظ

مرا به عشق تو اندیشه از ملامت نیست
وگر کنند ملامت نه بر من تنهاست
سعدی

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند
جمال چهرهٔ تو حجت موجه ماست
حافظ

پیش عکس عارضش میرم که شمع از غیرتش
هرشب و هر روز گاهی در عرق گه در تب است
سلمان

تاب خوی بر عارضش بین کآفتاب گرم رو
در هوای آن عرق تا هست هرروزش شب است
حافظ

ورد سحرم زمزمه و نغمهٔ چنگ است
و آهنگ مناجات به آواز ربابست
خواجو

در کنج دماغم مطلب جای نصیحت
کاین حجره پراز زمزمهٔ چنگ و رباب است
حافظ

عروس ملک نکو روی دختریست ولی
وفا نمی کند این سست مهر با داماد
خواجو

دل در این پیرزن عشوه گر دهر مبند
کاین عجوزیست که در عقد بسی داماد است
خواجو

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
که این عجوزه عروس هزار دامادست
حافظ

به قدر شغل خود باید زدن لاف
که زردوزی نداند بوریاباف
نظامی

حدیث مدعیان و خیال همکاران
همان حکایت زردوز و بوریابافست
حافظ

ما را نه غم ننگ و نه اندیشهٔ نامست
در مذهب ما مذهب ناموس حرامست
کمال خجندی

از ننگ چه گوئی که مرا نام ز ننگ است
وز نام چه پرسی که مرا ننگ زنامست
حافظ

دهنت گرچه زما خاتم دلها دزدد
چون بخندد همه دانند که خاتم با اوست
کمال خجندی

گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی
او سلیمان زمانست که خاتم با اوست
حافظ

با کس مگو که چاره کند درد عشق را
ای خواجه گر طبیب نباشد حبیب هست
کمال خجندی

عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد
ای خواجه درد نیست وگرنه طبیب هست
حافظ

ربود عقل و دلم را جمال آن عربی
درون غمزهٔ مستش هزار بوالعجبی
مولوی

اگر چه عرض هنر پیش یار بی‌ادبیست
زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
حافظ

غلام ساعت نومیدیم که آن ساعت
شراب وصل بتابد زشیشهٔ حلبی
مولوی

دوای درد خود اکنون از آن مفرح جوی
که در صراحی چینی و ساغر حلبیست
حافظ
بر هیچ طرف راه ندارم که ز زلفت
برهیچ طرف نیست که دامی زبلا نیست
سلمان
کس نیست که افتادهٔ آن زلف دوتا نیست
در رهگذر کیست که این دام بلا نیست
حافظ
ای دل اندر پردهٔ تقدیر کس آگاه نیست
هیچ فهم از کشف اسرار سپهر آگاه نیست
امامی هروی
چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش
زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
حافظ
هنوز در سر فرهاد شور شیرین است
اگرچه رفت به تلخی و جان شیرین داد
خواجو
زحسرت لب شیرین هنوز می بینم
که لاله می‌دمد از خون دیدهٔ فرهاد
حافظ
ابرویش خم به کمان داد و قدِ راست به تیر
کس ندیدم که چنین تیر و کمانی دارد
سعدی
خم ابروی تو در صنعت تیراندازی
بستد از دست هرآن کس که کمانی دارد
حافظ
برخط عشق ماه رخان چون قلم کسی
ننهاد سر که همچو قلم ترک سرنکرد
خواجو

کلک زبان کشیدهٔ حافظ در انجمن
با کس نگفت راز تو تا ترک سر نکرد
حافظ

خون شد زاشك ما دل سنگین کوهسار
و آن سست مهر بر دل سنگش اثر نکرد
خواجو

گفتم مگر به گریه دلش مهربان کنم
در نقش سنگ قطرهٔ باران اثر نکرد
حافظ

عشق بر کشتن عشاق تفأل می کرد
اولین قرعه که زد برمن بدنام افتاد
سلمان

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند
حافظ

چه غم از شاه و چه اندیشه زخسرو باشد
گر به شیرین رسد آن ناله که فرهاد کند
اوحدی

یارب اندر دل آن خسروشیرین انداز
که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند
حافظ

تو در پلاس سیه‌شان نظر مکن به خطا
که در میان سیاهی سپید کارانند
اوحدی

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن
مرو به صومعه کانجا سیاهکارانند
حافظ

ما خاك راه را به نظر کیمیا کنیم
صد درد دل به گوشهٔ چشمی دوا کنیم

در چنین صورتیم و چنین شاد و خرمیم
بنگر که در سراچهٔ معنی چه ها کنیم
شاه نعمت‌الله ولی

آنان که خاك را به نظر کیمیا کنند
آیا بود که گوشهٔ چشمی به ما کنند
حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود
تا آن زمان که پرده برافتد چه ها کنند
حافظ

بود آیا که خرامان زدرم باز آیی
گره از کار فروبستهٔ ما بگشایی
عراقی

باشد ای دل که در میکده‌ها بگشایند
گره از کار فروبستهٔ ما بگشایند
حافظ

طره‌ات یك سر مو سر کشی از سر نگذاشت
همچنان فتنه و آشوب جهانست که بود
سلمان

زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزند
سالها رفت و بدان سیرت و سان است که بود
حافظ

گویند صبر کن که شود خون زصبر مشك
آری شود ولیك به خون جگر شود
کماالدین اسماعیل

گویند سنگ لعل شود در مقام صبر
آری شود ولیك به خون جگر شود
حافظ

بگشا کمر که جامهٔ جان را قبا کنیم
گر زآنکه دست من به میانت کمر شود
خواجو

این سرکشی که در سر سرو بلند تست
کی با تو دست کوته ما در کمر شود
حافظ
وصف تو را گر کنند، ورنکنند اهل فضل
حاجت مشاطه نیست روی دلارام را
سعدی
ترا که حسن خداداد هست و حجلهٔ بخت
چه حاجت است که مشاطه‌ات بیاراید
حافظ
دلی که در خم زلفت فتاد اگر سنگست
ز بهر روی تو چون موم در گذار آید
خواجو
دلی که با سرزلفین او قراری کرد
گمان مبر که در آن دل قرار باز آید
حافظ
جان فرستادم و آهنگ دعا خواهم کرد
گر به جان باز نیاید به دعا باز آید
عماد
گر نثار قدم یار گرامی نکنم
گوهر جان به چه کار دگرم باز آید
حافظ
دیگران را اگر آید زسفر یار عماد
یار ما نیز به یاری خدا باز آید
عماد
کوس نو دولتی از بام سعادت بزنم
گر ببینم که مه نو سفرم باز آید
حافظ
هر صباحی غمی از دور زمان پیش آید
گویم این نیز نهم بر سر غمهای دگر
سعدی

هردم از درد بنالم که فلک هر ساعت
کندم قصد دل ریش به آزار دگر
حافظ

کلبهٔ احزان شود روزی گلستان غم مخور
بشکند گلهای وصل از خار هجران غم مخور
شمس‌الدین محمد جوینی

یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور
حافظ

اگر چنانکه توانی جدا شدن زنظر
گمان مبر که توانی برون شدن زضمیر
خواجو

چو لاله در قدحم ریز ساقیا می و مشک
که نقش خال نگارم نمی‌رود زضمیر
حافظ

اگر بسوزدت ای دل زدرد ناله مکن
دم از محبت او می‌زنی بسوز و بساز
اوحدی

بدین سپاس که مجلس منور است به دوست
گرت چو شمع جفایی رسد بسوز و بساز
حافظ

آتش دل که من بپوشیدم
فاش کرد آب دیده غماز
اوحدی

چه گویمت که زسوز درون چه می بینم
زاشک پرس حکایت که من نیم غماز
حافظ

برآید از قلمم بوی مشک تاتاری
اگر به وصف خطت شمه‌ای کنم تقریر
خواجو

در قلم آورد حافظ قصهٔ لعل لبت
آب حیوان می‌رود هردم زاقلامم هنوز
حافظ

با مه من گو فلان گفت از غمت بر آسمان
می‌رسد فریاد من، ای مه به فریادم برس
سلمان

محمل جانان ببوس آنگه به زاری عرضه‌دار
کز فراقت سوختم ای مهربان فریادرس
حافظ

سلیمان کو که در جوف هوا مهدش کشیدندی
کنون چون جوشد اندر خاک و هر سو می‌کشد مورش
کمال

نگه کردن به درویشان منافی بزرگی نیست
سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش
حافظ

کمال از ضعف تن چون شمع دارد زرفشان چهره
میسر کی شود وصل بتان با این زروزورش
کمال

کمان ابروی جانان نمی‌پیچد سراز حافظ
ولیکن خنده می‌آید براین بازوی بی‌زورش
حافظ

زکعبه روی نشاید به ناامیدی تافت
کمینه آنکه بمیریم در بیابانش
سعدی

جمال کعبه مگر عذر رهروان خواهد
که جان زنده دلان سوخت در بیابانش
حافظ

دل سنگینت آگاهی ندارد
که من چون دیگ روبین می‌زنم جوش
سعدی

زتـــاب آتـــش ســـودای عـــشـــقـــش
بـــســـان دیـــگ دایـــم مـــی‌زنـــم جـــوش
حافظ

نـعـیـم روضـۀ رضـوان بـه ذوق آن نـرسـد
که یار نوش کند باده و تو گویی نوش
خواجو

شراب خـانـگـی تـرس مـحـتـسـب خـورده
به روی یار بنوشیم و بانگ نوشانوش
حافظ

مـا عـاشـقـیـم و زار زمـا پـرده بـرمـدار
بر زار و عاشق ار بتوان پرده‌ای بپوش
اوحدی

عشق است و مفلسی و جوانی و نوبهار
عـذرم پـذیـر و جرم بـه ذیـل کـرم بـپـوش
حافظ

الا ای دلربای خوش بیا کامد بهاری خوش
شراب تلخ ما را ده که هست این روزگاری خوش
سنائی

الا ای دولتی طالع که قدر وقت می‌دانی
گوارا بادت این عشرت که داری روزگاری خوش
حافظ

چـگـونـه از خـط حـکـم تـو سـر بـگـردانـم
که من مطیعم و حکم تو پیش بنده مطاع
خواجو

به عاشقان نظری کن به شکر این نعمت
کـه مـن غـلام مـطـیـعـم، تـو پـادشـاه مـطـاع
حافظ

رشتۀ عـمـرم بـه پـایـان آمـد و تـابـش نـمـانْد
چاره‌ای اکنون بجز مردن نمی‌دانم چو شمع
سلمان

رشتهٔ صبرم به مقراض غمت ببریده شد

همچنان در آتش مهر تو خندانم چو شمع

حافظ

چو نقاش ازل نقش تو می بست

ز کلکش نقطه‌ای بر گل چکیده است

خواجو

روز ازل از کلک تو یک قطره سیاهی

بر روی مه افتاد که شد حل مسائل

حافظ

خصم تو را زمانه به تعجیل می برد

از عرصهٔ وجود سوی خیمهٔ عدم

ظهیر

از بازگشت شاه در این طرفه منزلست

آهنگ خصم او به سراپردهٔ عدم

حافظ

تطور مدیحه‌سرایی در ادبیات فارسی تا قرن ششم

محتویات شعر فارسی از آغاز یعنی از روزی که نمونه‌هایی را از آن در دست داریم، با ستایش آمیخته است؛ ستایش مظاهر طبیعت یا ستایش شخص[1] یا هردو. سپس چون بتدریج دامنهٔ ادبیات گسترش یافت و شعر به انواع گوناگون سروده شد، نوع خاصی از آن به وصف اشخاص مخصوص گردید. در این بحث، سرایندگان این نوع شعر را «مدیحه‌سرا» می گوییم.

مدیحه‌سرایان فارسی طبقات مختلف اجتماع را در شعر خود ستوده‌اند؛ لیکن طبیعی است که پادشاهان، حاکمان و امیران چون از قدرت مالی و سیاسی برخوردار بوده‌اند، و به‌خاطر موقعیت خاص خود درجه‌ای بالاتر از اجتماع خویش را داشته‌اند، شاعران مدیحه‌سرا به امید یافتن صلت یا رسیدن به درجت، قصیده‌های مدحی خود را بیشتر به این طبقه اختصاص داده‌اند.[2]

اگر روایت صاحب تاریخ سیستان را در بارهٔ آغاز شعر فارسی درست بدانیم و شکفتن گل ادب منظوم را به عصر یعقوب لیث نسبت دهیم و محمدبن وصیف سکزی و بسام کُرد را نخستین شعرگویان فارسی بشناسیم، می بینیم که شعر پارسی با مدح

۱. در اینجا ستایش معشوق که معمولاً جزئی از مضمون غزلها یا تشبیب قصائد است، منظور نیست.

۲. در دیوان شاعران فارسی زبان ــ در طول زمان مورد بحث ــ قصیده‌های مدحی دیگری را می‌بینیم که شاعر در سرودن آن امید نان نداشته است. اینها قصیده‌هایی است که در ستایش پیغمبر و فرزندان او (اگر شاعر شیعی مذهب بوده است) سروده شده، و شاعر از سرودن قصیده اجر اخروی می خواسته است.

حکمران بزرگ وقت آغاز شده است:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام
چاکر و بنده و مولات[3] و سگ‌بند و غلام

دور نیست که به موازات این اشعار یا در زمانی پیش از زمان سرودن آن، دیگر شاعران اشعار غیرمدحی سروده باشند که چون اعتنایی در ضبط آن نبوده است، از سینه به دیوان منتقل نشده و شاید علت ضبط این دو قطعه موقعیت خاص ممدوح بوده باشد. چه بعد از این دو قطعه، محتویات اشعاری که از شاعران فارسی زبان تا عصر رودکی در دست داریم[4] تغزل است نه مدح. بررسی قصائد مدحی و تحلیل آن و ملاحظهٔ تحولی که به مرور زمان در لفظ و معنی این گونه شعرها پدید آمد و از سادگی به مبالغت و اغراق گرایید، جالب توجه است.

در این که مدیحه‌سرایی همیشه رنگی از مبالغت به خود گرفته است تردیدی نیست، و هیچ شنونده‌ای ــ خواه ممدوح خواه جز او ــ از شاعر مدیحه‌سرا انتظار شنیدن قیاسهای منطقی را ندارد، بلکه اگر مضمون اینگونه شعر حقیقت خالص باشد، در آن لطفی نیست و شاید مصداق تام و فرد کامل:

در شعر مپیچ و در فن او   چون اکذب اوست احسن او

همین قصیده‌های مدحی باشد. اما به موازات پیشرفت شعر فارسی، اندك‌اندك، این رنگ مبالغت به نوبت جای خود را با غلو، اغراق و محال گویی عوض کرده است؛ که اگر باریکی فکر، مضمون آفرینی، آراسته بودن کلام به محسنات لفظی و معنوی و حسن ترکیب کلمات را که خاطر شنونده بی‌اختیار مجذوب آن می‌شود، از آن نوع شعرها بگیریم، محتویات آن از نظر معنی چندان دلپسند نخواهد بود.

پیش از آنکه مدیحه‌سرایی را از جهت ادوار تاریخی مورد بحث قرار دهیم، بد نیست ببینیم مدیحه‌سرایی چرا پیدا شده است؟ و چگونه دامنهٔ آن چنان وسعت یافت که قسمت عمدهٔ دیوانهای شاعران قرن پنجم و ششم را این نوع شعر تشکیل می‌دهد.

در نخستین نظر، چنین به نظر می‌رسد که بخششهای فراوان و صلتهای گران سبب تشویق مدیحه‌سرایان در سرودن این قصائد بوده است، و شاعر هرچه بیشتر از

۳. «مولات»، تصحیح آقای لازار؛ و «مولای»، تصحیح مرحوم بهار.

۴. اگر انتساب آن چندتن شاعر را به دوره‌ای که تذکره‌نویسان نوشته‌اند بپذیریم.

بخشش ممدوح برخوردار می‌شده است، اسب فکرت را در میدان مبالغت بهتر به جولان در می آورده است.

به گفتهٔ معمری جرجانی:

هزار یك زآن کو یافت از عطاء ملوك

به من دهی، سخن آید هزار چندانم [5]

بخصوص که می بینیم نظامی عروضی در بارهٔ فرخی سیستانی، می نویسد:

«از صادر و وارد استخبار می کرد تا در اطراف و اکناف عالم نشان ممدوحی شنود تا روی بدو آرد، باشد که اصابتی یابد. تا خبر کردند او را از امیر ابوالمظفر چغانی به چغانیان که این نوع را تربیت می کند و این جماعت را صله و جایزهٔ فاخر همی دهد.»[6]

در این که صلت بزرگان سبب رونق بازار مدیحه‌سرایان بوده است تردیدی نیست، اما نمی توان بخشش را تمام علت مدیحه‌سرایی دانست؛ چه در این صورت، این پرسش پیش می آید که ممدوحان چرا به شاعران بخشش می کرده‌اند. و اگر بگوییم ستایش خود را از زبان شاعری شنیدن محرك آنان به صلت دادن بوده است، تعلیلی کاملاً منطقی نیست؛ چه تتبع در تاریخ ادبیات ایران نشان می‌دهد که خواست ممدوح از شاعر تنها این نبوده است که او را به نیکی بستاید تا وی را خوش آید، بلکه می‌خواسته است سخن او چنان نافذ باشد که در دل مردمان اثر کند و در نتیجه صیت بزرگی ممدوح تا اقصی نقاط برسد. به عبارت دیگر، نمی‌خواستند که مردم آنان را بشناسند که چنین‌اند، مهم این بود که دیگران بپذیرند که چنین کرده‌اند و چنین می کنند.

پادشاهان می‌خواستند آوازهٔ مردی، دلیری، جنگاوری، دشمن شکنی، کشورگشایی، رعیت نوازی، دادگستری و بخشش فراوان آنان به همه جا برسد، تا دشمنان ایشان مرعوب، و دوستان و خدمتگزاران، مجذوب شوند. در واقع، دستگاه شاعرپروری کاری را می کرده است که سازمانهای تبلیغاتی کشورها در عصر ما عهده‌دار آن کار است.

می‌دانیم که در قدیم، کارهای مختلف کشور در عهدهٔ اداره‌های جدا و مستقل نبوده است. اگر در عصر سامانیان و غزنویان دیوانهای متعددی تشکیل شد، چنان نبود

۵. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۰۰، به نقل از: عوفی، لباب الالباب.

۶. چهارمقاله، تصحیح دکتر معین، ص ۴۵۸ (حکایت چهارم، مقالهٔ دوم).

که هریك از این دیوانها مسئولیت مخصوص به خود داشته باشد. این دیوانها زیر نظر وزیر بود، و وزیر خدمتگزاری بود برای شاه. بنابراین، وقتی شاعری در آن عصر پادشاهی را می‌ستود، تنها شخصی را نستوده بود، بلکه مظهر قدرت، عدالت، امنیت و بخشش مملکت را ستایش می کرد، و شاعر و شعر او بهترین وسیله و عامل تبلیغاتی دولت در آن روزگار به شمار می‌رفت. این رسم در کشورهایی جز ایران نیز وجود داشته است. حتی در اسلام، در عصر رسول اکرم(ص) بازار سرودن اشعار مدحی یا هجایی گرم بود و گفتن این نوع شعر از سنتهای مستحسن به شمار می‌رفت.

هنگامی که نابغهٔ جعدی و کعب‌بن زهیر و عبداللّه‌بن رواحه و حسان‌بن ثابت اشعار مدحی خود را بر پیغمبر می‌خواندند، رسول اکرم(ص) آنان را دعای خیر می گفت، و به شاعرانی که به نکوهش مشرکان قریش می پرداختند، صلت می‌داد[۷] و می‌فرمود: «با شعری که در حق آنان می گویید چنانست که برایشان تیر می‌افکنید.»[۸]

شاید انتخاب شعر به عنوان وسیلهٔ تبلیغاتی از آن جهت بوده است که مضمون شعر به‌خاطر نظم و ترکیب خاصی که دارد، بیشتر از نثر در ذهنها جای می گیرد و اثر آن در دل شنوندگان پایدارتر خواهد بود.

این عبارت نظامی عروضی در بارهٔ شاعر و شاعرپرور گواهی است که بین ستاینده و ستوده نوعی تعهد وجود داشته است. شاعر باید بکوشد پادشاه خود را با شیواترین لفظ و نیکوترین مدح بستاید، و بزرگی و بخشندگی او را به گوش مردمان برساند، و پادشاه باید تعهد شاعر را به عهده بگیرد و از ستایندهٔ خود به نیکوتر وجهی نگاهداری کند، و خاطر او را از دغدغهٔ زندگی آسوده دارد. نظامی عروضی در این باره چنین نویسد:

«شاعر باید که سلیم‌الفطره، عظیم‌الفکره، صحیح‌الطبع، جیّدالرویه، دقیق‌النظر باشد... و باید که شعر او بدان درجه رسیده باشد که در صحیفهٔ روزگار مسطور باشد و بر السنهٔ احرار مقروء، بر سفائن بنویسند و در مدائن بخوانند، که حظ اوفر و قسم

۷. نکـ الاصابه، ج ۳، ص ۳۹؛ نکـ الشعر والشعراء؛ منوچهری دامغانی در این باره گوید:

ور عطا دادن به شعر شاعران بودی فسوس

احمد مرسل ندادی کعب را هدیه ردی

که اشاره است به بخشیدن رسول ردای خود را به کعب‌بن زهیر که او را مدح گفته بود.

۸. نکـ الغدیر، ج ۲، ص ۳ و بعد.

افضل از شعر بقاء اسم است، و تا مسطور و مقروء نباشد، این معنی بحاصل نیاید، و چون شعر بدین درجه نباشد، تأثیر او را اثر نبود و پیش از خداوند خود بمیرد. و چون او را در بقاء خویش اثری نیست، در بقاء اسم دیگری چه اثر باشد.»[9]

این عبارت به صراحت بیان می کند که مقصود اصلی از شعر بقاء اسم ممدوح است به نیکی نه خوش آمدن او. نظامی در عبارت دیگر تأکید می کند که باید نام ممدوح از مدحت شاعر هویدا شود، وگرنه نبایست به شاعر چیزی داد (هرچند ممدوح را از ستایش وی خوش آید):

«امابر پادشاه واجب است که چنین شاعر را تربیت کند تا در خدمت او پدیدار آید، و نام او از مدحت او هویدا شود. اما اگر از این درجه کم باشد، نشاید بدو سیم ضایع کردن و به شعر او التفات نمودن.»[10] پس معلوم می‌شود آنچه از شاعر می‌خواسته‌اند این بوده است که کاری کند که نام پادشاه به نیکی و بزرگی زبانزد مردم گردد. نظامی عروضی در چند جای کتاب خویش نمونه‌هایی از تأثیر شعر مدحی را آورده است.[11]

و در مقدمهٔ مقالهٔ دوم در بارهٔ اثر جاویدان شعر چنین می نویسد:

«خداوند عالم... حسین بن الحسین... شهر غزنین را غارت فرمود و عمارات محمودی و مسعودی و ابراهیمی خراب کرد، و مدایح ایشان به‌زر همی خرید و در خزینه همی نهاد. کس را زهرهٔ آن نبودی که در آن لشکر یا در آن شهر ایشان را سلطان خواند، و پادشاه خود از شاهنامه بر می خواند آنچه ابوالقاسم فردوسی گفته بود:

چو کودک لب از شیر مادر بشست　　ز گهواره محمود گوید نخست...

همهٔ خداوندان خرد دانند که اینجا حشمت محمود نمانده بود، حرمت فردوسی بود و نظم او».[12]

هر گاه پژوهنده، صفحات تاریخ و دیوانهای شعر را تتبع کند، می بیند از نخستین روز که شعر مدحی پیدا شده است، چنین تعهدی به طور طبیعی ــ بی آنکه در ظاهر صورت قرارداد داشته باشد ــ بین دو طرف ستاینده و ستوده اجرا می شده است. حال بدنیست نحوهٔ اجرای قرارداد یا بهتر بگوییم این تعهد را در طول سه قرن از عمر شعر فارسی بررسی کنیم.

۹. نک چهارمقاله، ص ۴۷　　۱۰. همان، ص ۴۸　　۱۱. همان ص ۵۳، ۸۲　　۱۲. همان، ص ۴۶

تتبع در تاریخ شعر فارسی نشان می‌دهد که اجرای این تعهد در این مدت بین مدح گو و صلت‌بخش، نسبت معکوس داشته است. به هراندازه مضمون شعر از سادگی به مبالغت گراییده، برخورداری شاعر از بخشش ممدوح کمتر بوده است. مقصود این نیست که این دگرگونی از روی عمد پیدا شده است، بلکه تغییر وضع سیاسی و اجتماعی دربارها از یك سو، و پیدا شدن رقیبهای سرسخت برای شاعران مدیحه‌سرا از سوی دیگر، محیط را برای دریافت صلتهای گران، نامناسب می‌کرده است، و چنانکه خواهیم گفت، پس از گذشت دو قرن از عمر شعر فارسی، حالتی پیش آمد که شاعران مدیحت‌گو یا بهتر بگوییم آنانکه مجبور بودند نان خویش را از راه ستایش کسان به دست آورند، ناچار بودند سخنی تازه بگویند که گرمی بازارشان پایدار بماند، و بلکه گاهی چنان بوده است که فقط می‌خواستند سخن خود را به کرسی بنشانند و در ستایش و مضمون آفرینی قدرت خویش را بر رقیب نشان دهند.

بهتر است تطور مدیحه‌سرایی را از دو جهت بررسی کنیم:

۱. تطور مضمون ملیح مدایح از مبالغه به اغراق و از اغراق به محال گویی.

۲. تغییر مقدار صلت و نسبت صلت‌گیری شاعر با مدیحه‌سرایی وی.

نخست در بارهٔ تطور مضمون مدیحه‌ها بحث می‌کنیم:

دقت در مدایح عصر صفاری و سامانی و مدایح عصر سلطان محمود و سلطان مسعود نشان می‌دهد که به نسبت تحول نظم پارسی از سادگی به آرایش لفظی و از توصیف طبیعی به تصنع، مضمون مدایح نیز تحول یافته است.

در مدایح دورهٔ سامانی خصال ممدوح بی‌تکلف یا با اندك مبالغت با تعبیری ساده، بیان می‌شود.

نگاهی به مدیحهٔ محمدبن وصیف سکزی:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام
چاکر و بنده و مولات و سگ‌بند و غلام

نشان می‌دهد که ستاینده آنچه را می‌دیده به نظم آورده است. داستان بندگی و چاکری امیران جهان شاید برای ما که در این عصر به سر می‌بریم نوعی اغراق باشد، اما وقتی جهان بینی شاعر را در دنیای آن روز در نظر بگیریم و بدانیم که وی با اطلاع محدود خود دنیا را در نشابور و مضافات آن می‌دیده است و امیران جهان را عمار و صالح بن نصر و رتبیل می‌شمرده است که از یعقوب شکست خورده و مقهور یا کشته

شده بودند، و با در نظر گرفتن معتقدات اهل سنت و جماعت در بارهٔ اولوالامر که مذهب مردم خراسان در آن عصر بوده است، می‌بینیم که شعر شاعر بازگوی حقایق ذهنی او و مردم عصر اوست. در قصیدهٔ معروف رودکی «مادر می‌را بکرد باید قربان» آنجا که می گوید:

خلق همه از خاك و آب و آتش و بادند

وین ملك از آفتاب گوهر ساسان

با توجه به این که پادشاهان ایران باستان همانند قیصرهای روم خود را از نژاد والاتری می دانستند و فرهٔ ایزدی خاصهٔ آنان بوده است، سخنی بگزافه نیست. تنها مبالغه‌ای که در این قصیده دیده می‌شود، این است که شاعر احمدبن محمد را در فقه همتای شافعی و ابوحنیفه و سفیان بن عیینه خوانده است، و یا حلم او را به کوه و شجاعت او را به سام تشبیه کرده است، یا در تحسین او گوید:

با دو کف او زبس عطا که ببخشد   خوار نماید حدیث و قصهٔ طوفان

شعر فردوسی نیز آنجا که سخن از ستایش محمود غزنوی است، از حد طبیعی خارج نیست:

جهاندار محمود شاه بزرگ   به آبشخور آرد همی میش و گرگ

این تعبیر مثلی است رایج برای نشان دادن عدالت و در زبان مردم متداول بوده است.[۱۳]

اما همینکه از مرز ادبیات قرن چهارم می گذریم و به قرن پنجم می‌رسیم، به موازات پیدا شدن مضمونهای تازه و تعبیرات بدیع در تغزل و تشبیب، محتویات قصیده‌های مدحی نیز تغییر می‌یابد. وصف ممدوح به جای آنکه بازگویی از حقیقت خارجی «به مقیاسی بزرگتر باشد» تعبیری است که بیشتر از تخیل شاعر سرچشمه می گیرد؛ دیگر ممدوح تنها کشورگشای دشمن‌شکن عطابخش نیست؛ لقب سام نریمان و رستم دوران و اسکندر زمان برای او کوچك است.

دریا در برابر بخشش وی شرمسار و اسفندیار به قیاس با شجاعت او، بی‌مقدار است. این تحول اگر تنها از نظر تطور شعر فارسی بررسی شود، شاید به‌نظر شگفت

۱۳. وصفهای رزمی و مبالغه‌هایی که شاعر در دلاوری قهرمانهای صحنهٔ نبرد کرده است، از این مقوله بیرون است؛ آن مبالغه‌ها همانند اغراقی است که شاعر در وصف معشوق خود می کند. محرك شاعر در این مبالغه‌ها عشق است: عشق به معشوق یا علاقهٔ مفرط وی به کشور خود و قهرمانان خود بی آنکه چشمداشت دریافت مزدی داشته باشد.

آید، اما هنگامی که تحول ادبیات را با سیر تاریخ سیاسی ایران یکجا بسنجیم، می بینیم چنین دگرگونی طبیعی بوده است. مقایسهٔ حکومت صفاریان و آل بویه که محدود به ناحیتی کوچك از ایران بزرگ بوده است، با حکومت محمود غزنوی، کار این قضاوت را آسان می سازد. غلبهٔ محمود بر سلسله های کوچك و گسترش دامنهٔ قدرت وی به هندوستان، در دیدهٔ مردم آن عصر کاری خارق عادت بوده است. همین جهانگشایی، فرخی و عنصری را برانگیخته است که از مرز مدیحه‌سرایی شاعران آل صفار و سامان بگذرند و محمود را با القاب بزرگتری بستایند و صفات وی را با تعبیرهای مبالغه آمیزتری بازگو کنند.

بدین نکتهٔ کوتاه که بیهقی در مورد لقب بوسهل حمدوی آورده است، توجه کنید:

بوسهل از دیوان رسالت ابونصر مشکان به لقب «الشیخ العمید» مخاطب می‌شود. احمد عبدالصمد، وزیر وقت، این لقب را برای وی بزرگ می‌داند و اعتراض می کند. ابوالفضل بیهقی ماجرا را چنین می نویسد:

«و مخاطبهٔ وی الشیخ العمید فرمود و خواجهٔ بزرگ احمد عبدالصمد را آزار آمد از این مخاطبه، و مرا که بوالفضلم، بخواند و عتاب کرد با استادم و نومیدی نمود و پیغام دراز داد و بیامدم و بگزاردم. و بونصر مردی محتشم بود و حدود را نگاه داشتی... پس گفت که مکاشفت در چنین ابواب احمقان کنند که اگر سلطان رکابداری را برکشد و وزارت دهد، حشمت و جانب فرمان عالی سلطان نگاه باید داشت... و مخاطبهٔ این بوسهل، به لفظ عالی خویش گفته است که عمید باید نبشت که ما از آل بویه بیشیم و چاکر ما از صاحب عباد بیش است...»[14] این نمونهٔ کوچکی است که تاریخ در بارهٔ تحولی که در یکی از شئون اجتماعی عصر پیدا شده است برای ما ضبط کرده است و ما می توانیم از آن حقیقتی را دریابیم: دربار غزنویان برخود هموار نمی‌داشت که رسوم دورهٔ صفاری و آل بویه را چنانکه بود اجرا کند. وقتی بوسهل حمدوی در رتبه از صاحب عباد افزون باشد، نباید انتظار داشت که عنصری و منوچهری محمود و مسعود را چون یعقوب لیث و اسماعیل سامانی و فخرالدوله دیلمی بستایند. در شعر منوچهری، ممدوح به سایهٔ یزدان، قطب دین پیغمبر، اختیار رب‌العالمین، تعلیم یافتهٔ جبریل، گزیدهٔ ملك هفت آسمان خوانده شده است، ولی باز هم با توجه به سلسله روایات منقول از

۱۴. تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر فیاض، چاپ اول، ص ۳۹۰

کتب عامه (هر چند از لحاظ سند و دلالت خالی از ضعف نیست) ستودن ممدوح با این لقبها چندان اغراق آمیز نبوده است:

الا یا سایهٔ یزدان و قطب دین پیغمبر
به جود اندر چو بارانها، به خشم اندر چو آذرها

○

خسرو عادل که هست آموزگارش جبرئیل
کرده رب العالمینش اختیار و بختیار

○

گو ای گزیدهٔ ملک هفت آسمان
ای خسرو بزرگ و امیر بزرگوار

و غایت مبالغت در تشبیه در شعر منوچهری شاید این بیت باشد:

همچنان باز از خراسان آمدی بر پشت پیل
کاحمد مرسل به سوی جنت آمد بر براق

وصف جنگ آوری و دشمن کشی ممدوح نیز از حالت گزارش ساده و طبیعی در می آید و به مبالغت و اغراق می گراید. این دو بیت محمدبن وصیف را که به نقل صاحب تاریخ سیستان [۱۵] در وصف یعقوب لیث و غلبهٔ او به زنبیل (رتبیل) و عمار خارجی سروده شده:

به لتام آمد زنبیل(رتبیل) و لتی خورد به لنگ
لتره شد لشکر زنبیل و هبا گشت کنام
عمر عمار ترا خواست وز و گشت بری
تیغ تو کرد میانجی به میان دد و دام

با این دو بیت از عنصری مقایسه کنید:

زعکس خون مخالف که شاه ریخت هنوز
در آن دیار هوا ابرش است و خاک اشقر
وگر شجاعت گونی چنونه عنتر بود
نه عمرو بود و نه معن و نه مالک اشتر

۱۵. نزدیک به این مضمون گفتهٔ فردوسی است که در آخر قرن چهارم هجری سروده شده:

چمانندهٔ چرمه هنگام گرد — چرانندهٔ کرکس اندر نبرد
فزایندهٔ باد آوردگاه — فشانندهٔ خون ز ابر سیاه

دیگر شمشیر کشیدن و لشکر دشمن را درهم شکستن صفتی لایق ممدوح نیست؛ دست به شمشیر بردن او همان و مردن دشمن همان؛ سخاوت او نیز بخششی عادی و معمولی نیست، دریا برابر عطایش شرمگین است و کانهای گیتی برای بخشیدن او کم:

گر سکندر برگذار لشکر یأجوج بر
کرد سد آهنین آن بود دستان آوری
مرگروهی را که بالاشان بدستی بیش نیست
تیغ هندی بس بود سدش نباید برسری...
جمع ایشان چون دمیده موی بر پشت ستور
قد ایشان چون کشیده زاد سرو کشمری
یك تن از بیم تو نتواند که بر خیزد زجای
بر مسلمانی و بر اقصای حد کافری
سد تو شمشیر تست اندر مبارك دست تو
کوسکندر؟ گو بیا تاسد مردان بنگری[۱۶]

○

همت عالیش را گوئی عیالست ای عجب
هرچه بشناسی زهستی جزخدای ذوالجلال...
هیچ هندو ننگرد از بیم او در آینه
زانکه جوید روی خویش ازتیغ اوبیند خیال...
در بلاد و بیشه‌های هندوان از بیم او
مرد حاسد بر زنست وشیر حاسد برشکال[۱۷]

○

اگر چه جود و سخاوت زقدر بر فلك‌اند
فرود سایهٔ انگشت اوست جود و سخا...
شناخته است که منت خدای راست همی
به خلق بر ننهد منت او زبهر عطا

۱۶. دیوان عنصری، تصحیح قریب، ص ۱۷۶ ـ ۱۷۷، و در معنی این بیت سعدی گفته است:

ترا سد یأجوج کفر از زر است   نه رویین چو دیوار اسکندر است

۱۷. دیوان عنصری، (وصف سلطان محمود)، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۰

سما چو بنگری اندر میان همت اوست
اگرچه پیکر او هست در میان سما
مبارزان را شمشیر او طلسمی شد
که سوی او نبودشان مگر که پشت و قفا[18]

○

آب جودش بر دهد زرین شود گیتی همه
آتش خشمش بخیزد سنگ خاکستر شود...
باد دیدستی که اندر خرمن کاه اوفتد
همچنان باشد که او اندر صف لشکر شود...
از عطا بخشیدن و تدبیر او نشگفت اگر
زر گیتی خاك گردد خاك گیتی زر شود[19]

○

جود او را بر نپاید گر همه دریا بود
زخم او را بر نتابد گر همه سندان بود...
هر که با شمشیر تیز او به جنگ اندر شود
جانور بیرون نیاید گر هزارش جان بود
چون گشاده کفِّ او را راد خواندی راستی
نام رادی رود و کوه و بحر را بهتان بود[20]

○

شجاعت را دل پاکش مثالست
سخاوت را کف رادش نمودار...
اگر گونی که خشم شاه و آتش
دو لفظند از یکی معنی به تکرار
وگر گونی که کف شاه و دریا
دو ره باشد به یك منزل به‌هنجار...
کسی کو تیغ شه بیند برهنه
به چشم اندر بگردد دیده‌اش افگار

۱۸. همان، ص ۳۸ ۱۹. همان، ص ۴۶ ۲۰. همان، ص ۴۹ـ۵۰

همی در باغهای دشمنانش
به‌جای برگ روید مرگ از اشجار[۲۱]

○

امید خلق غواصست و دست راد او دریا
به کام خویش برگیرد گهر غواص از دریا
گذرگاه سپاهش را ندارد عالمی ساحت
تمامی ظل چترش را ندارد کشوری پهنا
گر اسکندر چنو بودی به ملك و لشکر و بازو
نگشتی عاصی اندر امر او دارای بن دارا
جهان را برترین جایست زیر پایهٔ تختش
چنان چون برترین برجست مرخورشید را جوزا[۲۲]

○

همچنان چون طبع تو بر رادمردی شیفته است
تیغ تو برکشتن و خون ریختن دارد سغب
اندر آن صحرا که شیران دو لشکر صف کشند
و آسمان از بر همی خواند برایشان اقترب
چشمهٔ روشن نبیند دیده از گرد سپاه
بانگ تندر نشنود گوش از غو کوس و جلب...
تیغها چون ارغوان و رویها چون شنبلید
آن زخون خلق و این از بیم تاراج و نهب[۲۳]

○

بجز دریا نخواندی کس کف گوهر فشانش را
اگر نز بهر آن بودی که دریا را کران باشد
همانا دست گوهر بار او جانست و رادی تن
بلی رادی به او زنده است و او زنده به جان باشد
اگر برچیز بخشیده زبخشنده نشان بودی
نبینی هیچ دیناری کزو بی‌صد نشان باشد...

۲۱. همان، ص ۸۵ـ۵۹   ۲۲. دیوان فرخی (وصف محمود)، تصحیح دبیر سیاقی، ص ۲
۲۳. همان (وصف امیرمحمد)، ص ۶

عدو چون تیغ او بیند به جان او را زیان آید
اگر چه چشمهٔ حیوان عدو را در دهان باشد
خدنگش تیز رو پیکی که از رفتن نیاساید
ولیکن منزلش تا باشد اندر استخوان باشد
عدوی شاه مشرق را بسوزد هر زمانی دل
بسوزد آن دلی کاتش مراو را در میان باشد[۲۴]

○

ملکا تا ملکان از تو همی یاد کنند
خویشتن را نشناسند همی ملك و جلال
کیست اندر همه عالم چو تو دیگر ملکی
مملکت بخش و فلك جنبش و خورشید مثال
اندر آنوقت که رستم به هنر نام گرفت
جنگ بازی بد و مردان جهان سست سگال
گر بدین وقت که تو رزم کنی زنده شود
تیر مژگان تو را بوسه دهد رستم زال...
چون خداوند سخا در کف راد تو بدید
گفت با بخشش تو بس نبود بیت‌المال
کوه غزنین زپی آنکه ببخشی به مراد
زر روینده پدید آرد از سنگ جبال[۲۵]

عصر سلجوقیان: تحول کامل مدیحه‌سرایی

مطالعهٔ نمونه‌های شعر مدحی که نوشته شد، و نظری دقیق به محتویات قصاید مدحی تا اوایل قرن پنجم هجری، و تتبع در شعرها و دیوانهای شاعران این دوره، نشان می‌دهد که هرچند تعبیرات مدحی در عصر غزنوی دگرگونی یافت و در این دوره شاعرانی چون عنصری و فرخی در مدیحه‌سرایی مضمونهای تازه آفریدند و حدود اوصاف و القاب و تعبیر از خصائل ممدوح را از سرحد واقعیات به عالم تخیل بردند، اما بازهم چنان نیست که شاعران این دوره بکلی از حقیقت دور افتاده باشند و در تعبیر آنان

۲۴. همان (وصف سلطان محمود)، ص ۳۰ـ۳۱ ۲۵. همان، ص ۲۱۴

بین وصف و موصوف یا تناسب مدح با ممدوح مباینت کلی دیده شود. ولی با شکست مسعود در سال ۴۳۱ و کشته شدن وی در سال ۴۳۲، دورهٔ اقتدار پادشاهان غزنوی پایان یافت و سلجوقیان که مردمی بیابان‌نشین بودند جای آنان را گرفتند. این خاندان چنانکه می‌دانیم، از تربیتی اصیل و منظم برخوردار نبودند و به آداب درباری و مقررات ادارهٔ کشوری آشنایی نداشتند. بالطبع در حکومت آنان رسمهای پادشاهانه منسوخ گشت و دیوانهای دولتی تعطیل گردید.[۲۶] و طبیعی است که با درهم ریخته شدن سازمانهای دولتی و تعطیل آیینهای اداری، حدود مدح و مخاطبهٔ به القاب، و بازگویی متعادل و نزدیك به واقع اوصاف ممدوح نیز دستخوش بی‌ترتیبی می گردد. دیگر نظیر احمد عبدالصمدی نبود که بر سر اعطاء لقب شیخ عمید بر بوسهل حمدوی، دیوان بونصر مشکان را موأخذه کند. وقتی حدود درهم شکسته شد و به تعبیر بیهقی «بازجستی در کار نبود»، بین شاعران همچشمی در بالا بردن مقام ممدوح و مبالغت در ستودن وی پدید می آید، و دیگر شاعر کمترین توجهی ندارد که آیا مدح او با حقیقت خارجی منطبق است یانه. خاصه که در این دوره، ممدوحان خود، چنانکه نوشتیم، از رسم و سنتها ناآگاه بودند و اگر هم آگاهی داشتند چه کسی بود که خود را از دیگری کمتر داند یا او را به چیزی بستایند و خویشتن را در خور آن نشناسد؟ گاهی هم‌چنان اتفاق می‌افتاد که ممدوحی قدرت درك قصائد مدحی شاعر را نداشت و اگر شاعر از بخشش وی برخوردار می‌شد به‌خاطر قدرت طبع و مرتبهٔ فضل و شعر نیکوی او نبود، بلکه علت دیگری سبب رسیدن او به صلت ممدوح می‌شد.

در وصف حالی که معزی از خود برای نظامی عروضی گفته است، در چهار مقاله چنین می‌خوانیم:

«سلطان به مصلی رفت و من در خدمت، نماز شام بگزاردیم و به خوان شدیم. برخوان، امیرعلی گفت: پسر برهانی، در این تشریفی که خداوند جهان فرمود هیچ نگفتی، حالی دوبیتی بگوی! من بر پای جستم و خدمت کردم و چنانکه آمد حالی این دو بیت بگفتم:

چون آتش خاطر مرا شاه بدید   از خاك مرا بر زبر ماه کشید
چون آب یکی ترانه از من بشنید   چون باد یکی مرکب خاصم بخشید

۲۶. چهارمقاله (مقالهٔ اول، حکایت دهم)

چون این دوستی ادا کردم، علاء الدوله احسنها کرد و سبب احسنت او سلطان مرا هزاردینار فرمود.»[27]

در این داستان، نشانی از این که ممدوح را معنی بیت خوش آمده است نیست، بلکه ظاهر آن است که اصلاً مدح را در نامه یا بدان توجهی نکرده، و احسنت امیرعلی سبب شده است که وی شاعر را هزار دینار بخشد.

باری چنانکه گفتیم، اگر در دورهٔ سامانیان و غزنویان شاعر پادشاه را سایهٔ خدا و برگزیده و اولوالامر می خواند، با در نظر گرفتن سلسله احادیث موضوعه و معتقدات مردم، چنان وصفی مبالغه و اغراق نمی نمود.

شاعران عصر محمود و مسعود،قیصر را غلام، و فغفور را دربان و چیپال را پرده‌دار ممدوحان خود می خواندند و برافتادن حکومتهای جزء در آن عصر و فتح کشورهای بیگانه به دست این پادشاهان محرك شاعران به ابداع چنان تعبیرات بود. اما شاعران عصر سلجوقی و مخصوصاً آنانکه معاصران سلجوقیان دورهٔ دوم بودند، به آنچه در خارج رخ می‌داد توجهی نداشتند. چرا که گفتیم در عصر سلجوقیان از یك سو رسمهای دیوانی به خاطر ناآگاهی آنان برافتاد، و از سوی دیگر کشمکش و جنگ بین خانواده های این سلسله ثبات حکومت را برهم زد و بالطبع رسمی هم که در دورهٔ غزنوی برای تربیت و نگاهداشت شاعر رعایت می‌شد، بر افتاده بود، و اگر هم باقی مانده بود، نامی داشت و چنان نبود که اجرا گردد. نظامی عروضی، از گفتهٔ معزی، چنین می نویسد:

«پس جامگی و اجراء پدر به من تحویل افتاد و شاعر ملك شاه شدم و سالی در خدمت پادشاه روزگار گذاشتم که جز وقتی از دور او را نتوانستم دیدن و از اجرا و جامگی یك من و یك دینار نیافتم.»[28] طبیعی است که وقتی دستگاه منظمی نباشد تا چنین طایفه را حمایت کند و استعداد آنان را پرورش دهد تا ابتکار و ذوق آنان در راه صحیح و معقول به راه افتد، آنکس که عمری را در سرودن شعر به کار برده و نان خود را از سفرهٔ ممدوح خورده است، چون ممدوحی سزاوار و بخشنده را نیابد روی به ستایش آنکس می آورد که او را درمی ببخشد و جامه‌ای بپوشاند، و از این تاریخ است که رسم مدیحت‌سرایی و حدود ثناگستری دگرگون می‌شود و نسبت بین مدح و ممدوح به هم می خورد.

۲۷. همان (مقالهٔ دوم، حکایت پنجم)

۲۸. همان (مقالهٔ دوم، حکایت پنجم)

این نمونه از مدح را که معزی در مدح نایب دیوان انشاء طغرای ملکشاه گفته است، با مدایحی که منوچهری و فرخی و عنصری در حق سلطان محمود و سلطان مسعود گفته‌اند، مقایسه فرمایید تا معلوم گردد چگونه در عصر سلجوقیان مدیحه‌سرایی از سیر طبیعی خود منحرف گردید:

رجا و خوف خلایق بود زهمت او
بود به همت او بازگشت خوف و رجا
به خامهٔ تو شود حجت فتوح روان
به نامهٔ تو شود حاجت ملوك روا
قمر زقبضهٔ شمشیر توست ناایمن
زحل زپیکر پیکان توست ناپروا
بدان زمانه که موسی نمود معجز خویش
شکست جادویی جادوان به دست عصا
به تیغ و کلك دل دشمنان تو بشکستی
نه چوب جانورت بود و نه ید بیضا[۲۹]

و باز نظیر این ابیات وی را که در مدح فخرالملك، پسر نظام‌الملك گفته است، در حق پادشاهان عصر غزنوی کمتر خواهیم دید:

همی قضا و قدر آن کند که او خواهد
مگر شدند به فرمان او قضا و قدر
تو از ستاره شمر وصف چرخ چون شنوی
زمن شنو مشنو وصفش از ستاره شمر
سپهر کیست کمربسته پیش دولت او
کز آفتاب سپر سازد از مجرّه کمر[۳۰]

و نیز در مدح فخرالملك سروده است:

بسوزد آذر اندر آب اگر خشمش کند نیرو
وگر عفوش کند نیرو ببندد آب در آذر
فلك دریا نه بس باشد کجا رایش بود کشتی
زمین کشتی نه بس باشد کجا حلمش بود لنگر

۲۹. دیوان معزی، ص ۱۸ـ۱۹ ۳۰. همان، ص ۲۴۳

یکی کاخ همایون را برآوردی به پیروزی
همه جشن همایون کن بدین کاخ همایون در
ندیدم در همه گیتی از این فرخنده‌تر کاخی
که هم عیوق را تخت است و هم خورشید را منظر
بلندی کز بلندی هست بامش برسر جوزا
بزرگی کز بزرگی هست بومش برخط محور [31]

و نیز او راست در مدح فخرالملک:

ور طبع او بخار فرستد سوی سپهر
روحانیان شوند معطر بدان بخار
آتش به سنگ در شود از عفو او سرشک
باران به ابر در شود از خشم او شرار
در مرغزار صوت تذروان دعای اوست
وز شکر اوست نعرهٔ کبکان کوهسار
کز باز و چرغ، از کنف عدلش ایمن‌اند
کبکان به کوهسار و تذروان به مرغزار
هرگه که دست را کند از آستین برون
ماه امید خلق برون آید از غبار
گر دشمنت در آب چو ماهی کند وطن
ور حاسدت زسنگ چو آتش کند حصار
آن گردد از نهیب تو در آب سوخته
وین گردد از خلاف تو در سنگ خاکسار [32]

وقتی شاعری چون معزی، فخرالملک و نائب دیوان طغان شاه را به چنان الفاظی بستاید، جای تعجب نیست که ازرقی هروی در وصف طغان چنین بگوید:

به شمشیر او باز بسته است گیتی	عرض بازبسته است لابد به جوهر
زتف سنان تو نازاده دشمن	چو سیماب بگریزد از ناف مادر
کسی کز سنان تو جان داده باشد	زبیم سنان تو ناید به محشر
شعاع درفش تو بر هر که تابد	نزاید ز اولاد آن دوده دختر

۳۱. همان، ص ۲۴۶ـ۲۴۷ ۳۲. همان، ص ۲۵۸ـ۲۵۹

اگر آب تیغ تو در رفتن آید   در او هفت دریا بود هفت فرغر
به نام خلاف تو گر گل نشانند   سنان جگر دوز و خنجر دهد بر [۳۳]

عثمان مختاری غزنوی خنجر ممدوح را چنین ستوده است:

نعوذ بالله اگر نام او برد یأجوج
بریده گردد صدجای سد اسکندر
در آفرینش برنده بود خنجر او
نه تربیت زفسان یافت نه زآهنگر
نخست بار که برکان او گذشت فلک
بریده یافت شب و روز را ز یکدیگر
همی به دفتر بردم صفات رزم ترا
بدو رسیدم خون شد مداد بر دفتر [۳۴]

با مقایسهٔ این اوصاف با وصفهای شاعران دورهٔ سامانی و غزنوی، خواننده متوجه می‌شود که با گذشت یك قرن، چگونه دگرگونی از نظر لفظ و معنی و آیین مدیحت گویی پدید آمده بود.

گذشته از عواملی که برشمردیم، عامل معنوی نیز در این تغییر مؤثر بود. شعر مدحی در عصر غزنوی با قصاید فرخی و عنصری به کمال رسیده بود و شاعران عصر سلجوقی ناچار می کوشیدند در وصف ممدوح و برتر شناساندن او از اسلاف وی، مضمونهایی بیافرینند که شاعران پیشین نگفته باشند. همهٔ این عوامل و اسباب موجب گردید که درنیمهٔ اول قرن ششم،تحولی عمیق در مدیحه‌سرایی به وجود آید و زمینه برای سرودن اشعاری چون اشعار انوری و ابوالفرج رونی آماده گردد و شعر مدحی به یکبار از مفهوم خاص خود خارج شود و به غایتی از اغراق و بلکه گزافه گویی برسد که مزیدی بر آن ممکن نگردد. این ابیات از انوری ابیوردی جالب توجه است:

ای قاعدهٔ تازه زدست تو کرم را
وی مرتبهٔ نو زبنان تو قلم را
از سحر بنان تو و زاعجاز کف توست
گر کارگزاریست قلم را و کرم را

۳۳. دیوان ازرقی، تصحیح سعید نفیسی، ص ۱۲

۳۴. دیوان عثمان مختاری غزنوی، تصحیح جلال همائی، ص ۲۰۲-۲۰۳

تقدیم تو جایی است که از پس روی آن
افلاك عنان باز کشیدند قدم را
دین عرب و ملك عجم از تو تمامست
یارب چه کمالی تو عرب را و عجم را
اجرام فلك یك به یك اندر قلم آرند
گر عرض دهد عارض جاه تو حشم را
ای در حرم جاه تو امنی که نیاید
از یوبهٔ او خواب خوش آهوی حرم را
از بهر وجود تو که سرمایهٔ اشیاست
نشگفت که در خانه نشانند عدم را
با دایهٔ عفو و سخطت خوی گرفتند
چون ناف بریدند شفا را و الم را
انصاف بده تا در انصاف تو باز است
غمخوارتر از گرگ شبان نیست غنم را
سوهان فلك تا گل عهد تو شکفتست
تیزی نتواند که دهد خار ستم را
برتر نکشد قدر ترا دست وزارت
افزون نکند سعی شمر ساحت یم را

○

وجود بی کف تو تنگ عیش بود چنان
که امن و سلوت می خواند مَنّ و سلوی را
وجوه جود تو رایج فتاد اگر نه وجود
به نیمه باز قضا می فروخت اجری را

و این ابیات را به خاطر درخواست تشریفی گفته است:

گر سموم قهر تو بر شعلهٔ دوزخ وزد
دلو چرخ از دوزخ آب زمزم و کوثر کشد
بر مسیر کلك تو ترتیب عالم واجب است
تا به استحقاقش اندر سلك نفع و ضر کشد
تیر گردون کیست باری در همه روی زمین
کو به دیوان قَدَر یك حرف بر دفتر کشد

صاحبا گر بنده را تشریف خاصت ارزوست
تا بدان دامن زجیب آسمان برتر کشد
کیست آخر کو نخواهد کز پی تشریف تو
ذیل تاریخ شرف در عرصهٔ محشر کشد
آسمان را گر نوید جامهٔ سگبان دهی
در زمان دراعهٔ پیروزه از سر برکشد

برخورداری مدیحه‌سرایان از بخشش ممدوحان

در مقدمهٔ بحث گفته شد که شاعران و فرمانروایان هردو به یکدیگر نیازمند بوده‌اند؛ فرمانروا شاعر را می خواسته است تا با سرودن قصیده‌های دلنشین صفات برجستهٔ ممدوح و کارهای بزرگی را که بر دست او می‌رفته است به گوش مردمان برساند، و شاعر نیازمند فرمانروا بوده است تا از بخشش وی زندگانی خود را سروسامان دهد؛ نظامی عروضی در این باره چنین می نویسد:

«پس پادشاه را از شاعرِ نیك چاره نیست که بقاء اسم او را ترتیب کند و ذکر او را در دواوین و دفاتر مثبت گرداند، زیرا که چون پادشاه به امری که ناگزیر است مأمور شود، از لشکر و گنج و خزینهٔ او آثار نماند و نام او به سبب شعر شاعران جاوید بماند.»[۳۵] و نیز در آغاز بحث گفتیم که تحول در محتویات قصائد مدحی و گراییدن مدیحه‌سرایان از وصف طبیعی به مبالغه و از مبالغه به اغراق، با برخورداری آنان از صلت ممدوح نسبت معکوس داشته است، و یاد آور شدیم که این عدم هماهنگی معلول تغییر شرایط و اوضاع سیاسی و جغرافیایی مملکت بوده است بی آنکه تعمدی از جانب شخصی یا اشخاصی در میان باشد. در دورهٔ سامانیان و غزنویان ثبات وضع سیاسی و نظم اجتماعی حکومتها از یك سو و ازدیاد درآمد کشور براثر توسعهٔ فتوحات از سوی دیگر، موجب شده بود که شاعران و نویسندگان به‌خاطر وظیفهٔ خطیر تبلیغاتی که بر عهده داشتند، در زندگانی مرفه به سر برند و دلی شاد و خاطری آسوده داشته باشند.

صلتهایی که آل سامان به رودکی دادند، پیوسته بر زبان اهل ادب بوده است؛ خود وی نیز در برخورداری خویش از نعمت ممدوحان چنین سروده است:

۳۵. چهارمقاله (مقالهٔ دوم، حکایت اول)، ص ۴۴

بداد میر خراسانش چل هزار درم
وزو فزونی یک پنج میرماکان بود

وز اولیاش پراکنده نیز شصت هزار
به من رسید و بدان وقت حال چونان بود

و ابوزراعه معمری جرجانی به نعمت وی رشک می برد و می گوید:

اگر به کوری چشم او بیافت گیتی را
ز بهر گیتی من کور بود نتوانم

و منطقی رازی از صلتهای پادشاهان و مهتران چنین یاد می کند:

مرا زجود سلاطین و مهتران زمین
سرای زرین دیوار بود و سیمین بام

همیشه خانه‌ام از نیکوان زیبا روی
چو کعبه بود به هنگام کفر پراصنام[۳۶]

کسانی مروزی شاعر آخر عهد سامانیان، در بارهٔ نعم خویش چنین می سراید:

به سیصد و چهل و یک رسید نوبت سال
چهارشنبه و سه روز باقی از شوال

بیامدم به جهان تا چه گویم و چه کنم
سرود گویم و شادی کنم به نعمت و مال[۳۷]

در دیوان فرخی، جای جای، به ابیاتی که حکایت از مکنت فراوان و نعمت وافر شاعر می کند، بر می خوریم:

ساز سفرم هست و نوای حضرم هست
اسبان سبکبار و ستوران گرانبار

از ساز مرا خیمه چو کاشانهٔ مانی
وز فرش مرا خانه چو بتخانهٔ فرخار

میران و بزرگان جهان را حسد آید
زین نعمت وزین آلت وزین کار و از این بار

محسود بزرگان شدم از خدمت محمود
خدمتگر محمود چنین باید هموار

۳۶. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ دوم، ص ۴۲۵ ۳۷. همان، ص ۴۵۱

با موکبیان جویم در موکب او جای

با مجلسیان یابم در مجلس او بار

ده بار نه ده بار که صد بار فزون کرد

در دامن من بخشش او بدرهٔ دینار

گر شکر کنم خواسته داده است مرا شاه

چون شکر کنم در خور این ابلق رهوار [۳۸]

و در ضمن قصیده‌ای که امیر محمدبن محمود را می‌ستاید، چنین می گوید:

مر مرا باری از بخشش پیوستهٔ تو

نشناسند همی خانه زکرخ بغداد

لعبتان دارم شیرین‌سخن و رومی‌روی

مرکبان دارم ختلی گهر و تازی‌زاد

همه نیکونی دارم به کف از دو کف تو

بس نکونی که مرا بود از آن دو کف راد [۳۹]

و عنصری در بارهٔ بخشش سلطان محمود به شاعران چنین می گوید:

هزار مثقال اندر ترازوی شعرا

کسی جز او ننهاد اندرین جهان یکسر

چهل هزار درم رودکی زمهتر خویش

بیافته است به توزیع از این در و آن در

شگفتش آمد و شادی فزود و کبر گرفت

زروی فخر بگفت این به شعر خویش اندر

گر آن عطاش بزرگ آمد و بگفت همی

کنون کجاست بیاگو عطای شاه نگر

به یک عطا سه هزار از گهر به شاعر داد

از آن خزینگی زرد چهرهٔ لاغر

نه شاعری که قدیمیش رنج خدمت بود

نه نیز هیچ به درگاه او گرفته گذر

از این سبب در عالیش مجمع شعراست

اگر بود به سفر شاه یا بود به حضر [۴۰]

۳۸. دیوان فرخی، ص ۸۱ ۳۹. همان، ص ۳۸ ۴۰. دیوان عنصری، ص ۱۰۷ و ۱۰۸

ابوالفضل بیهقی در حوادث سال ۴۲۲ در وصف جشنی که سلطان مسعود به مناسبت عید رمضان این سال برپا کرده بود، چنین می نویسد:

«و امیر شاعرانی را که بیگانه‌تر بودند، بیست هزار درم فرمود و علوی زینبی را پنجاه هزار درم، بر پیلی بر خانهٔ او بردند و عنصری را هزار دینار دادند.»[41]

گاهی شاعری آنچنان از بخشش شاهی برخوردار بوده است که بظاهر دیگر خود را در خورستدن صلت بیشتری از ممدوح نمی‌دیده‌است، هرچند بواقع قصد وی آن بوده است که ممدوح را به بخشش بیشتری تحریض کند؛ چنانکه در قصیدهٔ معروف غضایری رازی می خوانیم:

همه کس از قبل نیستی فغان دارند
گه ضعیفی و بیچارگی و سستی حال

من آنکسم که فغانم به چرخ زهره رسید
زجود آن ملکی کم زمال داد ملال

بس ای ملک که نه لؤلؤ فروختم به سلم
بس ای ملک که نه گوهر فروختم به جوال

بس ای ملک که جهان را به شبهت افگندی
که زر سرخ است این یا شکسته سنگ و سفال

و شاعر پرمایه و بلند پایه‌ای چون خاقانی، به نعمت فراوان عنصری رشک می برد و می گوید:

شنیدم که از نقره زد دیگدان ز زر ساخت آلات خوان عنصری

اما همینکه به عصر سلجوقیان می‌رسیم، در دیوان شاعران شکوه از تهیدستی و محروم ماندن از صلت پادشاهان را بیشتر می بینیم تا شادمانی ایشان به برخورداری از نعمت آنان. معزی با پایهٔ بلندی که در قصیده سرایی داشته است، روزگار خود را برای نظامی عروضی چنین وصف کرده است:

«پس جامگی و اجراء پدر به من تحویل افتاد و شاعر ملک شاه شدم و سالی در خدمت پادشاه روزگار گذاشتم که جز وقتی از دور او را نتوانستم دیدن و از اجراء و جامگی یك من و یك دینار نیافتم، و خرج من زیادت شد و وام به گردن من در آمد و کار در سر من پیچید.»[42] و معلوم نیست که اگر پایمردی امیرعلی فرامرز نبود، کار وی به

۴۱. تاریخ بیهقی، ص ۴۷۲ ۴۲. چهارمقاله (مقالهٔ دوم، حکایت پنجم)، ص ۶۶

کجا می کشید. و نظیر این ابیات را که ظهیر فاریابی در وصف حال خود سروده است، در دیوان شاعران عصر سامانی و غزنوی کمتر می یابیم:

مرا زدست هنرهای خویشتن فریاد
که هریکی به دگرگونه داردم ناشاد
تمتعی که من از فضل در جهان دیدم
همان جفای پدر بود و سیلی استاد
کمینه پایهٔ من شاعریست خود بنگر
که تا چه پایه کشیدم زدست او بیداد
گهی لقب نهم آشفته زنگیی را حور
گهی خطاب کنم زشت سفله‌ای را راد
هزار دامن گوهر نثارشان کردم
که هیچکس شبهی در کنار من ننهاد[۴۳]

و در اشعار عثمان مختاری، شکوه از کم سیمی و وام بسیار می بینیم:

کم سیمی من مرا بدین روز آورد
کاندر برتو بماندم از روی تو فرد
در بی سیمی غم منت باید خورد
چون سیم آمد کار چو زر خواهم کرد[۴۴]

○

بی سیمی و عاشقی مرا کرد هلاک
با سیم زعاشقی که را باشد باک
از تنگی دستم ای نگار چالاک
افسوس که از دست بخواهی شد پاک[۴۵]

○

یا روزگار کینه کش از مرد دانش است
یا قسم من زدانش من کمتر اوفتاد
این طرفه تر کجا قدری وام کرده‌ام
از مردکی بخیل سبکسار سگ نژاد

۴۳. دیوان، ص ۶۶ـ۶۹ ۴۴. دیوان، ص ۶۴۱ ۴۵. همان، ص ۶۲۳

زان بیشتر که چشم بمالم زخواب خوش

در جامه گیردم به تقاضا زبامداد[۴۶]

و کمتر موردی نظیر داستان بخشش طغان شاه بن آلب ارسلان به ازرقی هروی را می‌یابیم[۴۷]، و پیداست که سبب آن بخشش هم موقع شناسی و مدیحه‌گویی شاعر بوده است که با رباعی خود اثر غیرقابل تحمل شکست ممدوح را در قمار با حریف از خاطر وی برده است. گویا نیازی به نقل شکوه‌های انوری ابیوردی و پشیمانی وی را از پرداختن به مدیحه‌سرایی نداشته باشیم؛ چه قصیدهٔ معروف او را که به این مطلع آغاز می‌شود:

ای برادر بشنوی رمزی زشعر و شاعری

تا زما مشتی گدا کس را به مردم نشمری

بیشتر آشنایان با ادب فارسی خوانده و مضمون آن را به خاطر دارند.

نامهٔ مینوی، ۱۳۵۰

۴۶. همان، ص ۸۰ ۴۷. چهارمقاله (مقالهٔ دوم، حکایت ششم)

ادبیات فنی و تعهد ما در مقابل آن*

غرض هر گوینده یا نویسنده از گفته یا نوشته‌اش انتقال دریافت ذهنی خویش به دیگری است، و برای این انتقال از کلمه استفاده می کند؛ چون کلمه گویاتر از دیگر نشانه‌هاست.

کلمه‌ها در صورتی وسیلهٔ انتقال معنی کامل است که بین آنها نسبتی مثبت یا منفی باشد. آنچه در قالب لفظ ریخته شود، ساده باشد یا پیچیده، با لفظی فصیح باشد یا غیر فصیح، موزون یا غیر موزون، از دو نوع بیرون نیست:

۱. آنکه گوینده یا نویسنده می‌خواهد دیگری را از آنچه در خارج رخ داده است خبر دهد.

۲. آنکه می‌خواهد او را از دریافت و حالت درونی خویش آگاه سازد. پس به هر صورت، لفظ وسیله است و از خود استقلالی ندارد، و طبیعی است که وسیله هر چه ساده‌تر باشد، آسانتر می‌توان به مقصود رسید. برای همین است که در «علم بیان» توصیه می‌کنند لفظ باید فصیح و زود فهم باشد.

معنی نیز چنین است؛ اگر ساده باشد، زودتر در ذهن جای می گیرد و اگر پیچیده و دشوار باشد، فهم آن آسان نیست.

نتیجه آنکه هر چه لفظ معنی ساده‌تر باشد، کار انتقال مفهوم ذهنی به دیگران که غرض اصلی از گفتن یا نوشتن است، آسانتر خواهد شد.

○

* سخنرانی در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی

آنچه آن را ادبیات می خوانیم، از این تعریف بیرون نیست. درادبیات نیز شاعر یا نویسنده برای انتقال ادراک از لفظ کمك می گیرد. چیزی که ادبیات را از گفته‌ها و نوشته‌های غیر ادبی جدا می کند، آرایش گونه‌ای است که شاعر یا نویسنده به لفظ و معنی داده است؛ یعنی ادبیات تنها خبر از آنچه رخ داده یا آگهی از آنچه احساس شده نیست، و جملهٔ ادبی ــ خبری یا انشائی ــ از تمام جهت با واقعیت خارجی یا ذهنی تطبیق نمی کند.

در تعبیر ادبی، شاعر یا نویسنده واقعیت را با چاشنی وهم و تخیل می آمیزد، آنگاه برای بازگو کردن آن لفظهایی می گزیند که گویای چنین تغییر و اعمال نظر باشد.

این عبارت ابوالفضل بیهقی:

«پسِ یکدیگر می‌رویم و هیچکس را اینجا مقام نخواهد بود»[1] با آنچه رودکی گفته است:

هم به چنبر گذار خواهد بود   این رسن را اگر چه هست دراز

هر دو اخباری است از ناپایدار بودن آدمیان در این جهان، و مردن آنان یکی پس از دیگری. بیهقی این خبر را چنانکه در خارج رخ می‌دهد، بازگو می کند و رودکی به زبان شعر، پایان یافتن عمر را به رسیدن رسن به چنبر تشبیه کرده است.

○

اگر پژوهنده در آثار ادبی دری ــ نظم یا نثر ــ از آغاز تا نیمهٔ نخستین قرن پنجم هجری تتبعی کند، می بیند که شیوهٔ ادیبان فارسی ــ شاعر یا نویسنده ــ شیوهٔ ساده یا بی تکلف است. شاعران یا نویسندگان می خواسته‌اند غرض خود را چنانکه فهم آن دشوار نباشد، بگویند یا آنکه جز ساده گویی راهی نداشته‌اند. البته شعر چنانکه گفتم، با نوعی آرایش از تشبیه، کنایه، استعاره و دیگر محسنات معنوی همراه است تا «معنی بزرگ، خرد و معنی خرد، بزرگ گردد و طبعها را انقباض و انبساطی دست دهد و امور بزرگ را در نظام عالم سبب شود.» منطق طبیعی این است که نویسنده یا گوینده از این روش ساده نویسی و ساده گویی منحرف نگردد، جز آن که سببی یا سببهایی قوی پدید آید و او بضرورت، از راه راست به راه دشوار و پرپیچ و خم در افتد.

۱. تاریخ بیهقی، ص ۴۶۶، چاپ دانشگاه مشهد (فردوسی)

پیدایش ادبیات مصنوع

با گذشت زمان و فراوان شدن مواد اولی برای انتقال معنی، در فن سخن، اندک اندک نثر و نظم از سادگی بدر می آید. صنعتهای لفظی و معنوی — که در انتقال ادراک گوینده یا نویسنده چندان دخالتی یا اصالتی ندارد — در آن راه می یابد، چنانکه آن را از گذشته ممتاز می سازد.

این چنین نظم یا نثری است که بعدا در حوزه‌های درس و بحث در ادبیات، آن را ادبیات فنی یا ادبیات مصنوع نامیدند.

این دسته از ادبیات را با عبارتهای گوناگون شناسانده‌اند؛ مانند:

آرایش لفظ به صنایع لفظی چون ترصیع و تسجیع، جناس، و دخالت دادن صنایع معنوی چون تشبیه و استعاره و مانند آن در مفهوم مورد نظر.[2]

کلام آراسته به تشبیه و استعاره و دیگر محسنات لفظی و معنوی[3] و نظیر این تعریفها که با همه اختلاف در لفظ و معنی می توان از آنها تعریف ساده تری به دست آورد و گفت: ادبیات فنی آن است که شاعر یا نویسنده مقصود خود را ساده بازگو نکند، بلکه آن را آرایش گونه‌ای دهد و در قالب لفظهایی بریزد که فهم آن به آسانی برای همگان ممکن نگردد. معنی این عبارت عنصرالمعالی را که: «اگر خواهی که از شمار آزاد مردان باشی، طمع را در دل خود جای مده»[4] هر آشنا به زبان فارسی — هر چند درس ناخوانده باشد — بی هیچ دشواری در می یابد. اما وقتی سعدالدین وراوینی همین معنی را در قالب چنین لفظها می ریزد: «اما طالبان دنیا حلقهٔ در قناعت را به شکل مار می بینند که هر کس را دست جنبانیدن آن حلقه نیست؛ لاجرم از سلوت سرای اقبال و دولت چون حلقه بردرند»[5]. معنی آن را کسی می‌داند که چند سال در ادبیات فارسی تتبع کرده و از این فن بهره‌ای کافی داشته باشد.

ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود، مسعود را با این الفاظ به سخاوت می ستاید: «سخاوتش چنان بود که بازرگانی را یک شب شانزده هزار دینار بخشید».[6] و یا آن که

۲. التوسل الی الترسل، بهمیار، ص ۹ـ۱۰
۳. زکی مبارک، النثر الفنی، ج ۱، ص ۴۴
۴. قابوسنامه، باب هشتم (پندهای انوشیروان)
۵. مرزبان نامه، قزوینی، ص ۸۸
۶. تاریخ بیهقی، ص ۱۵۳

می گوید: «آنچه شعرا را بخشید خود اندازه نبود.»[۷] معنی عبارت بیهقی را همهٔ فارسی زبانان می دانند. اما صد و پنجاه سال بعد تاریخ نویس دیگری، برای وصف سخاوت ممدوح خود که نه پادشاهی چون مسعود و نه شاه بوده است بلکه وزیری است در ناحیتی کوچك، این عبارت را به کار می برد: «تا محیط پنج شاخ دست جواد او هفت دریا را در ششدر خجلت انداخت، آز گرسنه چشم بیش از چشمهٔ تمنی آب نخورد.»[۸] می بینید که فهم معنی این عبارت برای همه آسان نیست.

ازنیمهٔ دوم قرن‌پنجم‌تاپایان قرن‌هفتم، یعنی تاحملهٔ مغول‌که خرابیها ودرهم‌ریختن مدرسه‌ها و مرکزهای تعلیم و تربیت را به دنبال داشت، دهها شاعر و نویسنده کوشیدند تا با هنرنمایی خویش نظم و نثر را اندك‌اندك از راه ساده و راست ببرون برند و به راه دشوار و پرپیچ و خم درآرند که با همه پیچ و خم منظره‌های زیبا و دلکشی دارد که رونده را نه تنها خسته نمی کند بلکه بر سر شوق می آورد. علاوه بر این باریك‌اندیشی و خیال آفرینی شاعران و مترسلان، در قرن ششم چند تن شاعر پدید آمدند که با قریحت شاعری در علمهای گوناگون نیز بصیرتی یا تبحری داشتند، و برای خودنمایی یا بیش هنرنمایی، اصطلاحات علم کلام، فلسفه، عرفان، علوم دین، هیئت، نجوم، داروشناسی، پزشکی و چند علم دیگر را در نظم و نثر راه دادند.

با کوشش این دسته از شاعران، ادبیاتی یا بهتر بگوییم زبانی پدید آمد که دانستن آن خاص طبقه‌ای ممتاز بود، و مانند همهٔ لوازم زندگانی آن طبقه جنبهٔ تجملی و هنری داشت. سپس این اسلوب چنان رسمیت و قطعیت یافت که اگر کسی قطعه‌ای می نوشت یا شعری می‌سرود یا کتابی فراهم می کرد و رعایت آن را نمی نمود ــ بلکه چنان می نوشت و می گفت که همگان از آن بهره‌مند می گشتند ــ او را سرزنش می کردند و می گفتند از هنر پیاده است.

هنگامی که حسن بن عبدالله مرزبانی کتاب *اقناع* را در نحو با عبارتی ساده آغاز کرد و توفیق پایان دادن آن را نیافت، فرزند وی می گفت: «پدرم با نوشتن این کتاب، نحو را به مزبله افکند، یعنی آن را چنان نوشت که نیازی به تفسیر ندارد.»[۹]

و چون صفی الدین حلی دیوان خود را منتشر کرد، گفتند: «عیبی ندارد جز آن که از الفاظ غریب خالی است.»[۱۰]

۷. همان، ص ۱۵۷
۸. جوامع الحکایات، دکتر معین، ص ۸
۹. معجم الادباء، دارالمأمون، ج ۸، ص ۱۴۹
۱۰. نامهٔ دانشوران، ج ۱ (مقدمه)

○

حالا به قسمت دوم بحث می‌پردازیم و آن، این که چرا شاعران و نویسندگان از قرن پنجم به بعد چنین راهی را پیش گرفتند.

در کتابهای تاریخ ادبیات برای این تغییر سبک، علتهایی برشمرده‌اند از جمله این که:

۱. زبان فارسی از مشرق ایران به ایالتهای عرب و مرکزی رسید و در نتیجه گسترش بیشتری یافت.

۲. زبان فارسی با ادبیات عرب بیشتر آمیخت و لغتها و ترکیبهای فراوان پدید شد که می‌توانست بازگویندهٔ هر چه بهتر احساس و عاطفهٔ شاعر باشد.

۳. منشیان و شاعران به تضمین آیه‌های قرآن و حدیثهای نبوی در نظم و نثر روی آوردند و شاعران تعبیرها و اصطلاحهای عرفانی و علمی را نیز وارد زبان کردند و در نتیجه نثر و نظم از سادگی در آمد و رنگ صناعت به خود گرفت.[11]

این توجیه‌ها درست است اما بیشتر وسیله است تا علت؛ شاید بهتر باشد علت اصلی تغییر سبک را بیرون از مدرسه‌ها و حوزه‌های تعلیم و تربیت بجوییم.

می‌دانیم شعر فارسی دری، تا آنجا که اسناد موجود نشان می‌دهد، با مدح پادشاه آغاز شد و پس از پیدایش آن، پیوسته حاکمان و صاحبان قدرت بودند که چنین سخنان را می‌خریدند و چنین گویندگان را تربیت می‌کردند.

قصیده‌های مدحی در آن روزگار، تنها ستایش پادشاهان و حاکمان نبود که آنان را خوش آید بلکه شاعران وظیفه‌ای را به عهده داشتند که دستگاههای تبلیغاتی امروز عهده‌دار آن هستند. شاعر مکلف بود سخاوت، مهربانی و رعیت‌نوازی ممدوح خود را به نیکوتر عبارت بستاید تا دل مردمان را بدو متمایل سازد و شجاعت و مهربانی و لشکرشکنی را هر چه بلیغ‌تر وصف کند تا دشمنان وی حساب کار را داشته باشند. هر حاکم یا پادشاه به تناسب وسعت قلمرو حکومت خود، ناچار بود چند شاعر سرشناس قوی‌طبع و معنی‌آفرین داشته باشد. و هر شاعر که می‌خواست به چنین منصبی برسد، باید مقدمات لازم را فرا گیرد تا واجد صلاحیتی گردد که برای چنین شاعر لازم است؛ سپس هر روز در نوآفرینی و هنرنمایی بکوشد تا در دل ممدوح برای خودجایی باز کند

۱۱. صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، ص ۲۲۶ و بعد

و از جایزه و بخشش او بهره‌مند گردد.

این چند بیت انوری ــ که با جرأت می توان گفت سر آمد این طبقه است ــ روشنگر چنین حقیقتی است:

از فلك در بندگی تو سپر هم نفکنم
گر به خون من کند تیغ حوادث را خضاب
نیست در علمم که جز تو کس خداوندم بود
هست بر علمم گوا «من عنده ام‌الکتاب»
دانی آخر چون تونی را بُد نباشد چون منی
چون کنم برداشتم از روی این معنی نقاب
گر تو خواهی ور نخواهی بنده‌ام تا زنده‌ام
این سخن کوتاه‌شد «والله‌اعلم بالصواب»[۱۲]

بهتر است تطُور ادبیات از ساده به مصنوع با نمونه و مقایسه نشان داده شود. اگر مجالی بود، نمونه‌هایی از شعر و نثر را که در طول بیش از دو قرن در یك موضوع سروده یا نوشته شده است، به دنبال هم می آوردم تا این تطُور را روشن‌تر و گویاتر سازد، اما این بحث گنجایش آن را ندارد. در اینجا تنها چند نمونه شعر شاعران این دوره را که در مدت کمتر از دو قرن سروده شده است فراهم آورده‌ام.

چون شعر چنان که می‌دانیم بر پایهٔ تخیل استوار است و مجال دخالت و هم نازك کاری در آن بیشتر، و چون شعر به‌جا مانده از شاعران این قرن مانند گذشته بیشتر شعر مدحی است و شاعر مدیحه‌سرا چنان که گفتیم مجبور بوده است پیوسته دنبال مضمونهای نوتر و بلندتر رود یا بهتر بگوییم مجال تصنع در چنین شعر وسیع‌تر است، پس این نمونهٔ شعر بهتر نمایندهٔ تطُور ادب و پدید آمدن نوع اعلای ادبیات مصنوع است.

○

در این نمونه‌ها شعر سه شاعر بزرگ را که در پایان قرن چهارم، پایان قرن پنجم و میانهٔ قرن ششم می‌زیسته‌اند، انتخاب کرده‌ام. این شعرها در وصف پادشاه، صفات او، متعلقات او و نیز قطعه‌هایی در وصف مظاهر طبیعت است:

۱۲. دیوان انوری، مدرس، ص ۲۸

مدح پادشاه

فردوسی دربارهٔ محمود که می‌خواسته است شاهنامه را بدو تقدیم کند، چنین می‌گوید:

چهاندار محمود شاه بزرگ
به آبشخور آرد همی میش و گرگ

ز کشمیر تا پیش دریای چین
برو شهریاران کنند آفرین

نپیچد کسی سر ز فرمان اوی
نیارد گذشتن ز پیمان اوی [۱۳]

یا از زبان رستم در وصف کاووس چنین می‌سراید:

چنین گفت کای کدخدای جهان
سرافرازتر مهتر اندر جهان

چو تو تخت نشنید و افسر ندید
نه چون بخت تو چرخ گردان شنید [۱۴]

اما یکصد سال بعد نظامی گنجوی چنین مدح را درخور ممدوح خود نمی‌داند و به‌جای آن که او را رسنده‌تر از همه برای تخت و تاج بداند، می‌گوید:

سکندر شکوهی که در جمله‌ساز
شکوه سکندر بدو گشت باز

زمین زنده‌دار، آسمان زنده کن
جهانگیر دشمن پراکنده کن

فلک وار با هر که بندد کمر
بر آب افکند چون زمینش سپر [۱۵]

و نیم قرن پس از او انوری مدح ممدوح خود را در قالب چنین عباراتی می‌ریزد:

ای به جانی کاسمان منت پذیرد
گر دهی جایش کجا؟ اندر جوارت

هر کجا رای تو شد راضی به کاری
جنبش گردون طفیل اختیارت

داغ طاعت بر سرین تا وحش و طیرت
مهر بیعت بر زبان تا مور و مارت

دی و فردا را به هم پیش تو آرد
بر در امروز امر کامکارت

۱۳. شاهنامه، دبیرسیاقی، ج ۱، ص ۱۱
۱۴. همان، ص ۲۸۵
۱۵. نظامی، شرفنامه، وحید، ص ۵۸ـ۶۰

نقش مقدوری نیارد بست گردون

جز به استصواب رای هوشیارت[16]

وصف بخشش شاه

بدین بیتهای فردوسی بنگرید تا ببینید لفظ و معنی در حد طبیعی است:

از آن پس هر آن کس که بودش نیاز / همی داشت روز بد خویش راز
نهانش نوا کرد و کس را نگفت / همان راز او داشت اندر نهفت
یکی هفته زین گونه بخشید چیز / چنان شد که درویش نشناخت نیز[17]

و اکنون بدین بیتها که در همین موضوع سروده شده است، توجه کنید:

گر انعام او بر شمارد کسی / بدان تا کند شکر نعمت بسی
ز شکر وی آن نعمت افزون بود / ولی نعمتی بیش از این چون بود
رسد شرط تا قرب احسان او / به هر خانه‌ای نعمت خوان او[18]

و انوری با این بیتها سخن را به منزلگاه نهائی می‌رساند:

جود و دستت هردو همزادند همچون رنگ و گل
کی توان کردن جدا رنگ از گل و بوی از گلاب
بخشش بی‌منت و احسان بی‌لافت کنند
ابر و دریا را زخجلت خشك چون دود و سراب
باللّه‌ام گر در سر دندان شود با لافِ رعد
فی‌المثل گر بارد آب زندگانی از سحاب
ابر کی باشد برابر با کف دستی که گر
کان ببخشد نه ثنا دامنش گیرد نه ثواب
کوس رعد و رایت برقش همه بگذاشتم
یك سؤالم را جوابی ده نه جنگ و نه عتاب

۱۶. دیوان انوری، مدرس رضوی، ص ۳۸ـ۳۹

۱۷. شاهنامه، دبیر سیاقی، ج ۱، ص ۵۸

۱۸. نظامی، شرفنامه، ص ۶۰ـ۶۱

جلوهٔ احسان خود در عمر کردستی تو نه؟
گر همه صد بدره زر بوده است وصد رزمه ثیاب
قطرهٔ باران از او بر روی آبی کی چکید
کو کلاهی بر سرش ننهاد حالی از حباب[19]

وصف میدان نبرد

فردوسی صحنهٔ نبرد یکی از دلاوران حماسهٔ جاویدان خود را چنین ترسیم می کند:

ز بس نالهٔ کوس با گَرنای — جرنگیدن زنگ و هندی درای
خروشان سپاه و درخشان درفش — سرافشان شده تیغهای بنفش[20]

و وصف چنین صحنه را از زبان نظامی چنین می خوانیم:

ز بس نعره کامد برون از کمین — فرود اوفتاد آسمان بر زمین
ز گرز گران سنگ چالشگران — شده ماهی و گاو را سر گران
ز شوریدن بانگ چون رستخیز — به وحش بیابان درآید گریز[21]

و اکنون وصف چنین صحنه را از زبان شاعر نیمهٔ قرن ششم بشنوید:

روزی که چو آتش همه در آهن و پولاد
بر باد نشینند هزبران جولان را
از فتنه در این سوی فلک جای نبینند
پیکار پرستان نه امل را نه امان را
وز زلزلهٔ حمله چنان خاك بجنبد
کز هم نشناسند نگون را و ستان را
هر لحظه شود رمح تو در دست تو سلکی
از بس که بچیند چه شجاع و چه جبان را
شمشیر تو خوانی نهد از بهر دد و دام
کز کاسهٔ سر کاسه بود سفره و خوان را

۱۹. دیوان انوری، ج ۱، ص ۲۷
۲۰. شاهنامه، ج ۴، ص ۱۷۰۳
۲۱. شرفنامه، ص ۹۷

قارون کند اندر دو نفس تیغ جهادت
یك طایفه میراث خور و مرثیه خوان را[۲۲]

تنها ممدوح نیست که دربارهٔ او سخن را به مبالغت کشانده‌اند، وابسته‌های ممدوح نیز از چنین امتیازی برخوردارند. به این چند بیت که در وصف اسب است، توجه کنید:

سرعت اسب

یکی باره‌ای برنشسته چو نیل — به‌تک همچو آهو به‌تن همچو پیل[۲۳]
یکی چرمه‌ای بر نشسته سمند — نکو گام زن بارهٔ بی گزند[۲۴]

واسدی طوسی چنین می‌سراید:

از اندیشهٔ دل سبکپوی‌تر — ز رای خردمند رهجوی‌تر
چو شب بُد ولیکن چو بشتافتی — به تك روزِ بگذشته دریافتی[۲۵]

و انوری گوید:

تبارك اللّه از آن آب سیر آتش فعل
که با رکاب تو خاك است با عنانت هوا
به شکل آب رود چون فرو شود به نشیب
به سیر باد رود چون برآید از بالا
زمانه سیری کامروزش ار برانگیزی
به عالمی بردت کاندرو بود فردا[۲۶]

تنومندی اسب

به اسب عقاب اندر آورد پای — برانگیخت آن بارکش را ز جای
تو گفتی یکی بارهٔ آهن است — و یا کوه البرز در جوشن است[۲۷]

۲۲. دیوان انوری، مدرس، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲ — ۲۳. شاهنامه، ج ۳، ص ۱۳۴۰ — ۲۴. همان، ص ۱۳۴۱
۲۵. ذبیح‌الله صفا، گنج سخن («اسدی»)، ج ۱، ص ۱۶۸ — ۲۶. دیوان انوری، ج ۱، ص ۱۶
۲۷. شاهنامه، ج ۲، ص ۷۷۴

و اسدی گوید:

سیه‌چشم و گیسوفش و مشک‌دم — پری‌بوی و آهوتک و گور سم
که‌اندام و مه نازش و چرخ گرد — زمین‌کوب و دریابر و رهنورد[۲۸]

و خاقانی در این باره چنین گوید:

شه چو چوگان زند سلیمان‌وار — زین بر آن باد صرصر اندازد
جفت و طاق سپهر در شکند — جفته‌ای کان تکاور اندازد
بشکند سنبله به پای چنانک — داس در چشم اختر اندازد
گه گه از سنگ آهن ار نعلی — زان سم راه گستر اندازد
میخش از روم در عرب فکند — گردش از چین به بربر اندازد[۲۹]

وصف شمشیر

فرخی شمشیر ممدوح را چنین می‌ستاید:

ز بیم تیغ او شیران جنگی — به‌سوراخ‌اندرون‌رفته‌چو‌کفتار[۳۰]

○

آن کجا تیغش بر گرگ فرود آرد پشک
آن کجا گرزش بر پیل فرو کوبد پال[۳۱]

و عنصری چنین گوید:

گر سکندر بر گذار لشکر یأجوج بر
کرد سد آهنین آن بود دستان‌آوری
سد تو شمشیر تو اندر مبارک دست تو
کو سکندر گو بیا تا سد مردان بنگری[۳۲]

اکنون بدین چند بیت از عثمان مختاری توجه کنید:

در آفرینش بُرّنده بود گوهر او
نه تربیت ز فسان یافت نه ز آهنگر

۲۸. گنج سخن («اسدی»)، ص ۱۶۸
۲۹. دیوان خاقانی، چاپ عبدالرسولی
۳۰. دیوان فرخی، دبیر سیاقی، ص ۱۴۴
۳۱. همان، ص ۲۱۳
۳۲. دیوان عنصری، قریب، ص ۱۷۷

نخست بار که برکان او گذشت فلك
بریده دید شب و روز را ز یکدیگر
نعوذ بالله گر نام او برد یأجوج
بریده گردد صد جای سد اسکندر
همی به دفتر بردم صفات رزم تو را
بدو رسیدم خون شد مداد بر دفتر

شمار سپاه

فردوسی هنگام مبالغه در شمار لشکر می گوید:

چو گرد سپاه از میان بردمید — همان رنگ خورشید شد ناپدید

یا آن که گوید:

سپاهی بر آمد ز ترکان و چین — همان گرز داران خاورزمین
که آن را میان و کرانه نبود — همان بخت نوذر جوانه نبود[۳۳]

در شعر نظامی مبالغت را اندکی بیشتر می بینیم؛ چنان که گوید:

چو عارض شمار سپه بر گرفت — فرو ماند عقل از شمردن شگفت[۳۴]

اما انوری گوید:

تا عدد لشکرش در قلم آرد قضا
از ورق آسمان کاغذ دفتر شکست
گرد سپاهش به روز شعلهٔ خورشید گشت
عکس سنانش به شب لمعه در اختر شکست[۳۵]

مبالغت و اغراق که از مشخصات شعر چنین دوره است، دیگر به پادشاهان و امیران و آنچه وابسته بدانها است انحصار نمی یابد؛ بیشتر آنچه ستوده‌اند از چنین امتیازی برخوردار است.

۳۳. شاهنامه، ص ۲۲۳-۳۲۶ ۳۴. شرفنامه، ص ۱۶ ۳۵. دیوان انوری، ص ۹۰

وصف شب

شبی چون شبه روی شسته به قیر — نه بهرام پیدا نه کیوان نه تیر
دگر گونه آرایشی کرد ماه — بسیج گذر کرد بر پیشگاه[36]

○

شبی همچو زنگی سیه‌تر ز زاغ — مه نو چو در دست زنگی چراغ
سیاهیش بر هم سیاهی‌پذیر — چو موج از بر موج دریای قیر[37]

○

چون شمع روز روشن از ایوان آسمان
ناگه در اوفتاد به دریای بیکران
روشن‌زمین و فرق هوا را ز قیر و مشک
بهر سپهر کوژ ردا کرد و طیلسان
بر طارم فلک چو شه زنگ شد مکین
در خاک تیره شد ملک روم رامکان[38]

وصف روز

روز آمد و علامت مصقول برکشید
وز آسمان شمامهٔ کافور بردمید
گوئی که دوست قرطهٔ شعر کبود خویش
تا جایگاه ناف بعمدا فرو درید[39]

○

ز شبدیز چون شب بیفتاد پست — برون شدش چوگان سیمین ز دست
بزد روز بر چرمهٔ تیز پوی — به میدان پیروزه زرینه گوی[40]

○

رخش به هرّا بتاخت بر سر صبح آفتاب
رفت به چرب آخوری گنج روان در رکاب

۳۶. شاهنامه، دبیرسیاقی، ص ۹۲۸ — ۳۷. گنج سخن، ج ۲، ص ۱۶۶ — ۳۸. دیوان انوری، ج ۱، ص ۳۶۲
۳۹. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران («کسائی»)، ص ۴۴۹ — ۴۰. گرشاسب‌نامه، ص ۱۰۱

کحلی چرخ از سحاب گشت مسلسل به شکل
عودی خاك از نبات گشت مهلهل ثیاب
روز چو شمعی به شب زود رو و سرفراز
شب چو چراغی به روز کاسته و نیمتاب[41]

می دانیم که عاطفه واحساس یك شاعر و طرز بازگویی چنین حالت، در طول زندگانی وی، دستخوش تحول و دگرگونی است. پس اظهارنظر قطعی دربارهٔ نظم و نثر دویست سال، کاری دشوار است. اما از مقایسهٔ این چند بیت و آثار دیگر شاعران و نویسندگان این عصر با آثار شاعران عصر صفاری و سامانی و غزنوی، می توان نتیجه گرفت که شاعران دورهٔ اول با واقعیت بیشتر مأنوس بوده‌اند. حد شعر همان بوده است که از سخن نظامی در می یابیم: «طبیعت خارجی سرشته با وهم و تخیل». اما با گذشت زمان اندك اندك توجه به طبیعت کمتر شده است و کوشیده‌اند تا مواد اولی را هم از خیال و وهم به عاریت گیرند و شعر عثمان مختاری در وصف شمشیر بهترین نمونهٔ این شیوه است.

در نتیجهٔ همین خیال پروری یا درون نگری بود که در عصر تیمور و صفوی در شعر، طرزی خاص پدید آمد که بعدها آن را سبك هندی نامیدند؛ یعنی سبکی که رکن اصلی آن عنصر خیال است و گفتگو از آن بیرون از بحث امروز ماست. اما بد نیست در اینجا دو نمونه را در یك موضوع از دو شاعر که پانصد سال با هم فاصلهٔ زمانی دارند بیاوریم. هر دو می خواهند حرمان یا بدبختی خود را بازگو کنند و هر دو می خواسته‌اند این حقیقت را هر چه قوی تر و مؤثرتر بگویند:

یکی در این بارهٔ چنین می گوید:

هر بلائی کز آسمان آید — گر چه بر دیگری قضا باشد
بر زمین نارسیده می گوید — خانهٔ انوری کجا باشد

و دیگری می گوید:

رزق دست و دهن ما ز سر خوان فلك
پشت دستی است که پیوسته به دندان داریم

۴۱. دیوان خاقانی، عبدالرسولی، ص ۴۳

در این شعر لفظی که به دلالت مطابقی یا تضمّنی بر محرومیت و مصیبت دلالت کند دیده نمی‌شود، نمی‌گوید نصیب ما رنج بردن و یا دریغ خوردن است، بلکه لازم این حالت را که پشت دست به دندان گزیدن است می‌آورد و از آن ملزوم عقلی را اراده می‌کند.

پایان عصر هنرآفرینی

با شکست سنجر دورهٔ حکومت سلجوقیان بزرگ به سر آمد. رشته‌ای که هنرآفرینان را به یکدیگر پیوند می‌داد و برابر هم می‌گمارد تا با همچشمی و رقابت هنر را رونق دهند، درهم گسیخت. کوشش طالبان هنر دیرور همه این بود که امروز خود را چگونه بپایند و نگاه‌دارند. طبیعی است که در چنین حالت کسی را پروای هنر نیست تا به هنرآفرین چه رسد. اما این مدح گویان می‌خواستند زنده بمانند. بایستی خریداری بیابند تا از عنایت او به نوایی برسند. اینجاست که شاعر یا نویسنده دیگر بدان نمی‌اندیشید که ممدوح او درخور ستایش او هست یا نه، به عبارت دیگر در بند این نبود که چه می‌گوید و برای که می‌گوید. زبان حال چنین شاعران، این بود:

نقد می‌بایدم امروز ز خدمت صد چیز
نقدتر از همه حالی فرجّی و دستار
بندگانند فراوان ز تو با نعمت و ناز
بنده را نیز چه باشد هم از ایشان انگار
وقت آنست که خواهی ز کرم کلک و دوات
بدری پارهٔ کاغذ ز کنار طومار
بر هر آن کس که براتم بنویسی شاید
به کمال‌الدین باری ننویسی زنهار
ز آن که آن ظالم بی‌رحم یک حبه نداد
زان زر و جامه و کرباس و کتان من یار [42]

اگر فردوسی محمود را که صیت جهانگشایی وی به همه جا کشیده بود بدین بیت می‌ستود:

۴۲. دیوان انوری، ج ۱، ص ۱۸۹

جهاندار محمود شاه بزرگ
به آبشخور آرد همی میش و گرگ[۴۳]

و یا منوچهری دربارهٔ او می گفت:

قیصر شرابدار تو چیپال پاسبان
خاقان رکابدار تو فغفور پرده‌دار[۴۴]

انوری که در مقابل خود محمود و سنجر را نمی‌دید اما می‌دید که باید نان خود را از شاعری به دست آرد که به گفتهٔ وی پست‌تر از نان خوردن ازکناسی است،[۴۵] ناچار بود دربارهٔ میراب مرو بگوید:

درگاه تو باب اعظم عدل است — مهدی شده نامزد به بوابی
ز آسیب تو از فلک فرو ریزند — انجم چو کبوتران مضرابی[۴۶]

از اوائل قرن هفتم، اندك اندك، دفتر هنر آفرینی به هم آمد و می توان گفت در نهایت این قرن دورهٔ ادبیات فنی پایان یافت. از آنچه در دورهٔ مغول و پس از مغول به تقلید این ابیات یا در دنبالهٔ آن پدید آوردند سخنی نمی گویم که نه سادگی و دلپذیری متقدم را دارد و نه آرایش و جمال متأخر را. این است خلاصه‌ای از داستان نظم و نثر فنی ــ پدید آمدن آن، تکامل آن، مرگ آن. حالا به نقطهٔ پایان بحث می‌رسیم، و آن تعهد ادب پژوهان یا بهتر بگویم تعهد دانشکده‌های ادبیات و معلمان این دانشکده‌ها در مقابل این دسته از نظم و نثر است.

دیدیم که پدید آمدن و تکامل این گونه ادبیات معلول علتهای خاص بود و چون آن علتها از میان رفت، دورهٔ آن ادبیات هم پایان یافت، و باز دیدیم که چنین نظم و نثری ادبیات ساده نیست تا هر ذوق سلیم و طبع لطیف کمال هنر آن را دریابد بلکه نظم و نثر فنی مجموعه‌ای یا نمایندهٔ مجموعه‌ای از کلیات علوم و معارف کشورهای اسلامی است با آنچه این ملتها از دیگر ملتهای جهان پیش از اسلام به عاریت گرفته‌اند؛ و کسی که بخواهد لطف چنین ادبیات را دریابد، باید با آن علوم و معارف آشنا باشد.

○

۴۳. شاهنامه، ج ۱ — ۴۴. دیوان منوچهری، دبیر سیاقی، ص ۳۲ — ۴۵. دیوان، ج ۱، ص ۳۵۴
۴۶. دیوان، ج ۱، ص ۴۵۲

حالا در عصر ما با محدودیت وقت در کلاسهای درس از یك سو، با گسترش هر علم و تقسیم آن به شاخه‌ها و رشته‌های جداگانه از یك سو، و با ضرورت فرا گرفتن بعض مطالب غیرادبی از سوی دیگر، چگونه می‌توان دانشجوی رشتهٔ ادبیات فارسی را ملزم کرد تا علم حدیث، فقه، اصول، کلام، فلسفه، ریاضیات و شاخه‌های آن: ستاره‌شناسی، طالع‌بینی، مولودگری، زایچه‌گری، جفر، رمل، علم اعداد، گیاهشناسی، پزشکی و آنچه بدان وابسته است، فك معما، طلسمات، نیرنجات، نرد، شطرنج و دهها علم با فائده و بی‌فائده دیگر را بخواند برای آن که هنر خاقانی، انوری، ظهیر، وراوینی و وصاف الحضره را دریابد. بر فرض که خواند و دانست، چه ثمری دارد؟ و کجا آن را به کار ببرد؟ آیا امروز برای شناساندن ستارهٔ مریخ چنین تعریفی کافی است:

باز میدان دگر بود در او شیردلی
که از او شیر فلك خیره شود در پیکار
خنجرش گردن ارواح زند روز مصاف
ناوکش نامهٔ آجال برد وقت شکار
بی گنه بسته همی داشت یکی را در حبس
بی‌سبب خیره همی کرد یکی را بر دار[47]

حال که قرنهاست دوران چنین ادبیات به سر آمده است، چرا باز هم به بحث دربارهٔ آن بپردازیم؟ اگر چنین سخنی پذیرفته شود و عملی گردد، بی گمان بار سنگینی را از دوش گروهی از دانشجویان و معلمان برداشته‌ایم و وقتی را که باید در کار گشودن گرههای درهم این دسته از نظم و نثر کنند در راه فرا گرفتن آن دسته از ادبیات صرف خواهند کرد که انگیزندهٔ شوق و لذتبخش روح و آرام‌کنندهٔ دل است.

○

اما اگر چنین کاری بکنیم، به بخش بزرگی از میراث فرهنگی خویش خیانت نکرده‌ایم؟ ما بخواهیم یا نخواهیم، این ادبیات نتیجهٔ دو قرن سیر فرهنگ ادبی کشور ما و جزء غیرقابل تفکیك مجموعهٔ ادبیات فارسی است و نمی توان آن را نادیده گرفت. و باز چگونه ممکن است از دنیایی جمال صورت و کمال معنی که زاییدهٔ فکر بلند ... وقاد وقریحت فیاض دهها شاعر و نویسنده در طول بیش از دویست ... است، چشم ...

۴۷. دیوان، ج ۱، ص ۱۵۵

پوشید فقط به‌خاطر آنکه مجال خواندن و دریافتن درک لطائف آن را نداریم.

و نیز اگر کسی به صرف غریزهٔ کنجکاوی و علم آموزی، مثلا در دیوان خاقانی و تاریخ وصاف به تتبع پرداخت و به اشکالی برخورد، چه کسی باید گرهگشای او باشد؟ پزشك و مهندس و ریاضیدان مسئولیت رفع اشکال او را به عهده ندارد، تنها معلم ادبیات فارسی است که چنین وظیفه را به عهده گرفته است.

بنابراین، به نظر بنده باید راه میانه را انتخاب کنیم؛ بگوییم قدر این دسته ادبیات بالاتر از آن است که به‌عنوان تکلیف درسی در کلاسهای ادبیات خوانده شود؛ برای تحقیق در چنین نظم و نثر آمادگی کامل و فرا گرفتن مقدمات لازم شرط است. پس بهتر آن که تحقیق در این نوع ادبیات به عهدهٔ دانشجویانی واگذار گردد که مقدمات ادبیات را از نظم و نثر فرا گرفته و با کلیات مسائل علمی و ادبی آشنا شده‌اند و آمادگی و شایستگی آن را دارند که در چنین متنها به تتبع و تحقیق بپردازند و با دید تازه مشکلات آن را آسان کنند و در دسترس علاقه‌مندان قرار دهند.

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی (مشهد)، ۱۳۵۵

ادبیات فارسی و سخنان حضرت امیر

مقدمه

در قرون اخیر که گروهی از شرق شناسان مغرب زمین تتبع و بحثهای خود را به ادبیات عرب اختصاص دادند، بر سر مسأله هایی چند بین آنان پیکار درگرفت. هردو دسته، به خاطر روشنگری حقیقت یا به کرسی نشاندن سخن خود، تا آنجا که توانستند برابر یکدیگر ایستادند. پس از آنکه سالها این بازار را گرم نگاه داشتند، اندك اندك، گروهی از ادیبان و فاضلان مشرق زمین ــ عرب یا جز عرب ــ که نخست تماشاگر معرکهٔ آنان بودند، خود نیز به میدان آمدند و هریك به طرفداری دسته‌ای برخاستند.

یکی از این مسأله ها این بود که آیا گفته های شاعران و خطیبان عرب پیش از اسلام و نیز عصر پیغمبر و خلفا تا پایان حکومت امویان از صنعتهای لفظی و معنوی برخوردار بوده است، یا فرهنگ اسلامی پس از پیمودن دوران رشد و آمیختن با دیگر فرهنگها ــ مخصوصاً فرهنگ یونان و ایران ــ به چنین هنرهایی آراسته شد؟[1]

از آن تاریخ، سالها و بلکه دهها سال می گذرد. در نتیجهٔ دو جنگ جهانی و دگرگونیهای بزرگی که در زندگانی شرق و غرب پدید آمد، درهای تازه‌ای از علم آموزی یا مجادله های قلمی برای محققان گشوده گردید، اما هنوز هم تنور این جدال از گرمی نیفتاده است، و طرفداران هر دو نظر سرگرم کار خود هستند و می کوشند با نشان دادن دلیلهای تازه‌تر، خصم خود را مغلوب نمایند.

۱. النثرالفنی، طبع مکتبة التجاریة، ج ۱، ص ۲۳ به بعد.

آنچه مسلم است این که گفتهٔ طرفداران نظریهٔ نخست، از تعصب و بدبینی خالی نیست؛ چه اگر دسته‌ای از شکاکان و دیرباوران در اصالت قصیده‌ها و قطعه‌های منسوب به عصر جاهلی تردید کرده و آنها را محصول کوشش راویان قرن دوم دانسته‌اند، سندی اصیل از زبان عرب در دست است که مسلمان و نامسلمان قطعیت آن را پذیرفته‌اند و آن قرآن کریم است.

قرآن هرچند از لحاظ تاریخی سند دورهٔ علم و آغاز اسلام است نه عصر جاهلی، اما به مصداق آیهٔ کریمه «وَمٰا اَرْسَلْنٰا مِنْ رَسولٍ اِلاّ بِلِسٰانِ قَومِه»[۲] ترکیب آیات به زبان عرب پیش از اسلام و مخصوصاً تیرهٔ مضر از قریش است. و ما می‌دانیم قرآن در عین بلاغت معنی و فصاحت لفظ، از صناعتهایی چون سجع، موازنه، اطناب، ایجاز، و کنایه و مانند آن برخوردار است.

باری آثار مانده از عرب جاهلی درست باشد یا نه، و در این آثار صناعتهای لفظی دیده شود یا نه، آنچه مسلم است هنگامی که قرآن نازل شد و عرب در مقابل فصاحت و بلاغت آن درماند و به بلندی لفظ و معنی آن اقرار کرد، ترکیب آیات، معیاری برای رسایی گفتار خطیبان و گویندگان عرب گردید، چندانکه خلفای اسلام و ادیبان مسلمان نیز به حکم مؤانست و یا بر طریق صناعت، کوشیدند تا کلمات و فقره‌های قرآن را در خطبه‌ها و نوشته‌های خود تضمین کنند یا آیات قرآن را در قالب الفاظی دیگر انشاء نمایند.

ناگفته نباید گذاشت که این تأثیر را در خطبه‌های بعض خلفای صدر اسلام به روشنی در نمی‌یابیم؛ یکی از آن جهت که شمار خطبه‌هایی که از آنان به‌ما رسیده چندان نیست و دیگر این که این خطبه‌های اندك آنچنانکه سادگی و بساطت عصر را حکایت می‌کند، توجه نداشتن گوینده را به آراستن کلام و استفاده از صنعتهای لفظی نیز نشان می‌دهد.

اما هنوز قرن چهارم هجری به پایان نرسیده بود که خطبه‌ها عموماً به تضمین آیات قرآن و تقلید از سبك این گفتار آسمانی آراسته گشت. نمونهٔ هرچه روشن‌تر این تأثیر را در ادبیات عصر عباسی، مخصوصاً پس از تدوین «علم بلاغت و معانی و بیان» و توجه خطیبان به استفاده از این صنعت نیك می‌بینیم. اگر بخواهیم نمونه‌هایی از این

۲. ابراهیم: ۴

خطبه‌ها را بیاوریم، سخن طولانی خواهد شد، و سیاقت نوشته از دست خواهد رفت. تنها یك نمونه را که در یکی از شناخته‌ترین متنهای مصنوع فارسی آمده است متذکر می‌شوم. نظامی عروضی نویسد:

«اما در روزگار ما از خلفاء بنی عباس ابن‌المستظهر، المسترشد بالله امیرالمؤمنین طیّب الله تربته و رفع فی‌الجنان رتبته... چون به کرمانشاهان رسید، روز آدینه خطبه‌ای کرد... که بعد از صحابه، رضوان‌الله علیهم اجمعین، که تلامذهٔ نقطهٔ نبوت بودند و شارح کلمات جوامع الحکم، هیچکس فصلی بدین جزالت و فصاحت ندارد:

فوّضنا امورناالی آل سلجوق فبرزوا علینا فطال علیهم الامد فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون.»[3] این نمونه چنانکه می‌بینیم مربوط به قرن پنجم و دورهٔ بلوغ کامل ادبیات فارسی و عربی است و تقریباً دو قرن پیش از این تاریخ، خطیبان در گفتار خود نظیر چنین صنعت را فراوان به کار برده‌اند. اما این نمونه را هرچند متأخر است فقط از آن جهت آوردیم که با ادبیات فارسی پیوند دارد و در یکی از متنهای مصنوع این زبان آمده است.

نویسندگان و گویندگان ایرانی که پیش از تشرف به دین مبین اسلام و آشنایی با قرآن کریم و حدیثهای نبوی و امثال عرب، خود از فرهنگی پخته و پیشرفته بهره‌مند بودند و ادبیات آنان در بسیاری شاخه‌ها بارور شده بود، همین که با منبع فیاض قرآن و معدن پرمایهٔ سخنان رسول اکرم و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام آشنا گشتند، کوشیدند تا این گوهرهای درخشان را درةالقلادهٔ گفته‌ها و نوشته‌های خویش سازند و آنان که در پروردن نثر فارسی و آراستن هرچه بیشتر این زبان به زیورهای لفظی و معنوی تعهدی داشتند مخصوصاً توجه بدین نکته را توصیه می‌کردند.

عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندربن وشمگیر در ضمن اندرزهایی که به فرزند خود، گیلانشاه، می‌دهد و مجموع این اندرزها در کتابی به نام قابوس‌نامه فراهم آمده و مکرر به چاپ رسیده است، در باب «آئین دبیری و شرط کاتب» چنین نویسد:

«و نامهٔ خود را به استعارت و آیات قرآن و اخبار رسول علیه‌السلام آراسته‌دار و اگر نامه پارسی بود، پارسی مطلق منبیس که ناخوش بُوَد، خاصه پارسی دری که نه معروف بود، آن خود نباید نبشت به‌هیچ حال، که خود ناگفته بهتر از گفته بُوَد.»[4]

۳. چهار مقاله، تصحیح دکتر معین، ص۳۷

۴. منتخب قابوس‌نامه، تصحیح دکتر یوسفی، ص۲۰۸

نیز نظامی عروضی آنجا که از فن دبیری سخن می گوید و شرایط دبیری را می شمارد، چنین نویسد: «پس عادت باید کرد به خواندن کلام رب العزة و اخبار مصطفی و آثار صحابه و امثال عرب و کلمات عجم.»[۵]

از جمله نویسندگان مشهور ایرانی در قرن چهارم هجری که بدین دقیقه اهتمام خاص داشته‌اند، ابن العمید و صاحب ابن عباد و بدیع الزمان همدانی را باید نام برد.

در ترجمهٔ احوال صاحب[۶] می خوانیم که چون مردی از خاصان خود را زندانی کرد، فرمود تا او را در دارالضرب که در همسایگی او بود نگاه داشتند. روزی صاحب برفراز بام رفت و به دارالضرب نگریست، زندانی ندا داد: «فاطلع فرآه فی سواء الجحیم.»[۷] صاحب خندید و گفت: «اخسئوا فیها ولاتکلمون.»[۸] و بدیع الزمان همدانی هنگامی که در مقامات خود در وصف، مبالغت را به نهایت می رساند، چنین می گوید: «وانتم یا مجوس هذه الامة تعیشون جبراً و تموتون صبراً و تساقون الی المقدور قهراً ولوکنتم فی بیتکم لبرزالذین کتب علیهم القتل الی مضاجعهم... انکم اخبث من ابلیس دیناً قال رب بما اغویتنی...»[۹]

اگر بخواهیم نمونه های تضمین و اقتباس و یا نقل به معنی ادیبان و مترسلان ایرانی را در قرن سوم و چهارم هجری از قرآن کریم نشان دهیم، خود مقاله‌ای گسترده و بلکه کتابی مفصل خواهد شد و چون موضوع اصلی سخن ما نهج البلاغه و استفادهٔ ادیبان از گفتار مولی امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، بدان می پردازیم.

با اطمینان خاطر، می توان گفت که پس از قرآن کریم گویندگان و نویسندگان ایرانی از هیچ گفته‌ای به اندازهٔ گفتار علی (ع) بهره نبرده‌اند و هیچ زیور ارزنده‌ای را چون سخنان او نیافته‌اند تا آرایش گفته ها و نوشته های خود سازند.

بی هیچ تعصب، باید گفت نامه ها و گفتارهای امیرالمؤمنین علی علیه السلام پس از قرآن کریم عالیترین نمونهٔ نثر مصنوع عربی است. این حقیقتی است که ادیبان و مترسلان در زبان و ادبیات عرب، از هزار سال پیش تا امروز، بدان اعتراف کرده‌اند و آنچه سبب شد ادیبان عرب و غیر عرب از قرن سوم هجری به گردآوری فقره های کوتاه سخنان امام توجه کنند، زیبایی‌های لفظی و معنوی این گفته هاست.

۵. چهارمقاله، ص ۷ ۶. معجم الادباء، ج ۶: ص ۱۸۶ ۷. صافات: ۵۵ ۸. مؤمنون: ۱۰۸

۹. المقامة المارستانیه

زکی مبارك پس از آنکه نثر فنی را در عصر اسلامی توصیف می کند و از ایجاز و اطناب سخن می گوید، عبارتی دارد که ترجمهٔ آن چنین است: نامه های علی بن ابیطالب و خطبه ها و وصیتنامه و عهدنامه های او از چنین صنعتی برخوردار است. علی هنگامی که پیمان نامه می نویسد، گفتار را طولانی می سازد. چه، پیمان نامه دستورهای سیاسی منطقه ای را که حاکم بدانجا اعزام می شود در بر دارد. اما گاهی که برای خاصگان خود نامه می نویسد عبارت نامه ها کوتاه است. چه، در این گونه موارد موجبی برای طولانی ساختن گفتار نیست.[10] قرنها پیش از آنکه شریف رضی خطبه ها و نامه ها و سخنان کوتاه امام را در کتاب نهج البلاغه گرد آورد، ادیبان و نویسندگان عرب می کوشیدند تا آن را از بر کنند و معانی ابتکاری آن لفظها را در قالب لفظهای دیگر بریزند.

عبدالحمید بن یحیی عامری، کاتب مروان بن محمد، آخرین خلیفهٔ اموی که به سال ۱۳۲ هجری قمری کشته شد و در بارهٔ او گفته اند کتابت با عبدالحمید آغاز و با ابن عمید پایان یافت و نوشته های او در بلاغت مثل است، گوید: «هفتاد خطبه از خطبه های اصلع[11] از بر کردم و این خطبه ها در ذهنم همچون چشمه ای پی در پی جوشید.»[12]

ابوعثمان عمروبن بحر الجاحظ که به حق او را از ائمهٔ عرب شمرده اند و مسعودی وی را فصیحترین نویسندگان سلف دانسته، در ذیل این فقره از سخنان علی (ع): «قیمة کل امرئ مایحسنه»[13] چنین نویسد: «اگر از این نوشته جز همین نداشتیم، آن را شافی، کافی، بسنده و بی نیاز کننده می یافتیم، بلکه آن را افزون از کفایت و منتهی به غایت می دیدیم و نیکوترین سخن آن است که اندك آن تو را از بسیار بی نیاز سازد و معنی آن در ظاهر لفظ باشد.»[14]

ابن نباته عبدالرحیم بن محمد بن اسماعیل که به سیف الدوله حمدان بستگی داشت، گفته است: «از خطابه ها گنجی از بر کردم که هرچه از آن بردارم نمی کاهد و افزون می شود، و بیشتر آنچه از بر کردم یك صد فصل از موعظه های علی بن ابیطالب

۱۰. النثرالفنی، ج۱، ص ۵۹ ۱۱. «اصلع»، آنکه موی پیش سر او ریخته است و مقصود او علی علیه السلام است؛ چه پیش سر آن حضرت مو نداشت. ۱۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸
۱۳. ارزش هر انسان همان است که آن را نیکو می داند. ۱۴. البیان والتبیین، تصحیح عبدالسلام هارون، ج۱، ص ۸۳

است.»[۱۵]

زکی مبارك در کتاب النثر الفنی، هنگام بحث از سبك صابی[۱۶] در تحریر رساله‌ها، پس از ذکر این عبارت از مختار رسائل صابی: «لاتحده الصفات ولاتحوزه الجهات، ولاتحصره قرارة مکان، ولایغیره مرور زمان، ولاتمثله العیون بنواظرها، ولاتتخیله القلوب بخواطرها. فاطر السموات و ماتظل، و خالق الارض و ماتقل، الذی دل بلطیف صنعته علی جلیل حکمته، و بین بجلی برهانه عن خفی وجدانه، واستغنی بالقدرة عن الاعوان، واستعلی بالعزة عن الاقران. البعید عن کل معادل و مضارع، الممتنع علی کل مطاول و مقارع، الدائم الذی لایزول ولایحول، العادل الذی لایظلم ولایجور، الکریم الذی لایضن ولایبخل، الحلیم الذی لایعجل ولایجهل. ذلکم الله ربکم فادعوه مخلصین له الدین»،[۱۷] چنین گوید: اگر ما این عبارتها را با همانند آن که شریف رضی از گفتار علی

۱۵. شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸

۱۶. ابواسحاق ابراهیم بن زهرون از بزرگان نویسندگان و از بلیغان نثر عربی است. تولد وی در آغاز قرن چهارم هجری، بعد از ۳۲۰ و مرگ او به سال ۳۸۰ بود. چون درگذشت، شریف رضی نقیب علویان در عصر خویش، او را به قصیده‌ای غرا که شهرتی بسزا دارد ستود. آغاز آن قصیده این است:

اعلمت من حملوا علی الاعواد ‌‌ ‌ ارأیت کیف خبا ضیاء النادی
جبل هوی لو خرفی البحر اغتدی ‌ ‌ من وقعه متتابع الازباد
ماکنت اعلم قبل حطك فی الثری ‌ ‌ ان الثری یعلو علی الاطواد...
دیوان، چاپ مطبعهٔ ادبیه، بیروت ۱۳۰۷

دانستی چه کسی را بر چوبها (تابوت) برداشتند؟ دیدی شمع جمع چگونه خاموش شد؟ کوهی فرو ریخت که اگر به دریا فرود می آمد از صدمت آن پی در پی کف بر می آورد. پیش از آن که تو در دل خاك نهان شوی نمی‌دانستم خاك کوههای بزرگ را به زیر می گیرد.

این قصیده در هشتاد و سه بیت است ومضمون هر بیت از دیگری بهتر. و چون براو خرده گرفتند که: شریفی عالم چون تو، چگونه مردی صابی را این چنین می‌ستاید؟ گفت: علم او را ستودم.

۱۷. صفتها او را محدود نمی کند و جهتها او را محصور نمی‌سازد. نه در مکان گنجد و نه گذشت زمان او را دگرگون نماید. نه مردمك دیده‌ها او را بیند، و نه دلها با خیال خویش او را صورت تواند بندد. آفرینندهٔ آسمانها و آنچه آسمانها بدان سایه افکنده و پدید آورندهٔ زمین و آنچه زمین در بر گرفته. آن که به باریك کاریهای هنر، عظمت حکمتش را نشان می‌دهد و با برهان آشکارش هستی پنهانش را هویدا می‌سازد. با ←

آورده برابر کنیم، می‌بینیم صابی و شریف رضی هردو از یک آبشخور سیراب شده‌اند... [۱۸]

در تأیید نوشتهٔ زکی مبارک و برای استفاضهٔ بیشتر خوانندهٔ این مقاله، فقره‌هایی از یک خطبهٔ امیرالمؤمنین (ع) را که مضمون صابی، با معنی آن همانند و در الفاظ مغایر است، نقل می‌کنیم تا خواننده بداند آنچه مؤلف کتاب النثر الفنی نوشته درست است:

«قدّر ما خلق فأحکم تقدیره، و دبّره فألطف تدبیره، و وجّهه لوجهته فلم یتعدّ حدود منزلته و لم یقصر دون الانتهاء الی غایته، ولم یستصعب إذا أمر بالمضیّ علی إرادته. فکیف و إنّما صدرت الامور عن مشیئته. المنشئ اصناف الاشیاء بلارویة فکر آل الیها، ولا قریحة غریزة اضمر علیها ولاتجربة أفادها من حوادث الدّهور، ولا شریک اعانه علی ابتداع عجائب الامور. فتمّ خلقه بامره و اذعن لطاعته و اجاب الی دعوته...» [۱۹] و چه بسیار فقره‌های کوتاه از کلمات قصار و خطبه‌های آن حضرت که در الفاظ نیز با نثر صابی همانند است و چنانکه زکی مبارک نویسد: صابی از این زلال صافی سیراب شده‌است.

اگر خوانندهٔ متتبع فرصتی داشته باشد و در مضمون رساله‌های بدیع‌الزمان همدانی، ابوبکر خوارزمی، صاحب بن عباد دقت کند یا شعرهای ابوالفتح بستی و

←

قدرت، از کمک کاران بی نیاز است و با عزت از همتا گرفتن برتر. از هر گونه همتا و هماورد به دور است و از هر پنجه‌افکن نبردجو مهجور. پیوسته‌ای که از جای نمی گردد و دگرگون نمی‌شود. دادگستری که ستم روا نمی دارد و از راستی به یک سو نمی‌رود. بخشنده‌ای که زفتی نمی کند و بخل نمی‌ورزد، و بردباری که شتاب نمی گیرد و به نادانی نمی گراید این خـدای شماست. او را از روی اخلاص بخوانید و دین را برای او پاک نگاه‌دارید.

۱۸. النثر الفنی، ج ۲، ص ۲۹۶

۱۹. سنجید آنچه آفرید و چون سنجید، نیک استوارش ساخت. و تا پایان کار هر چیز را نگریست و آن را به لطف تدبیر بیاراست. هر آفریده را بدانچه برای آن آفریده شده گسیل داشت، چنانکه از پایهٔ قدر خود قدمی فراتر نتواند گذاشت. هریک وظیفه‌ای را که به عهده داشت به نهایت برد، و به پایان رساندن آنچه را بدان مأمور بود دشوار نشمرد. چون کارها به ارادهٔ اوست، چگونه پای نافرمانی توانند فشرد؟

نو پدید آورندهٔ گونه گون چیزها بی آنکه در خلقت آنها اندیشه‌ای به کار آید. و یا در آفرینش چیزها به میل و طبیعت گراید یا از گردش روزگار تجربت اندوزد، یا انبازی، نوآفرینی چیزهای شگفت را بدو آموزد. آفرینش را به امر خویش پایان داد، و آفریده دعوت او را پاسخ گفت و انگشت اطاعت بر دیده نهاد.

ابوسعید رستمی و دیگران را به عین عنایت و دور از تعصب بنگرد، خواهد دید که هرجا سخن از بحث ماوراءالطبیعه و شناخت خدا یا نشان از موعظت و ارشاد یا گفتار در پند و اندرز و یا اثر سیاست ملك و تدبیر است، جلوه‌ای است از گفتار علی علیه‌السلام. اینك برای نمونه، چند بیت از «نونیهٔ» معروف ابوالفتح بستی[20] را که به «عنوان‌الحکم» معروف است، با فقره هایی از سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام که بستی هنگام سرودن قصیده آن را پیش چشم داشته است، می نویسم:

احسن الی الناس تستعبد قلوبهم — فطالما استعبد الانسان احسان
وان اساء مسیئ فلیکن لك فی — عروض زلته صفح و غفران
من یتق الله یحمد فی عواقبه — و یکفه شر من عزوا و من هانوا
من کان للخیر مناعا فلیس له — علی الحقیقة خلان واخدان
من جاد بالمال مال الناس قاطبة — الیه والمال للانسان فتان
من کان للعقل سلطان علیه غدا — و ما علی نفسه للحرص سلطان
من یزرع الشر یحصد فی عواقبه — ندامة ولحصد الزرع ابان
دع التکاسل فی‌الخیرات تطلبها — فلیس یسعد للخیرات کسلان[21]

۲۰. ابوالفتح علی بن محمد بن حسین بن یوسف، شاعر مشهور، متوفی به سال ۴۰۰ هجری. ابن خلکان و یاقوت و سمعانی او را به فضل و ادب ستوده‌اند و دولتشاه در تذکره، نویسد: «شیخ جلیل ابوالفتح بستی از اکابر روز و فضلای روزگار است و در زمان محمود سبکتکین بود.» بستی به عربی و فارسی شعر سروده است و دولتشاه نویسد: اشعار فارسی را بغایت متین و مصنوع می گوید.

۲۱. بدر جاجرمی این قصیده را به شعر فارسی ترجمه کرده است و ترجمهٔ این بیتها در ذیل نوشته می شود:

کن نکوئی که به دل، خلق تورا بنده شوند
کادمی بندهٔ لطف و کرم و احسانست
گر کسی با تو کند بد تو به دانائی خویش
جرم او عفو بفرمای که او نادانست
هر که ترسد زخدا عاقبتش محمودست
بازدارندهٔ بدها ز پیش یزدانست
وانکه او مانع خیر است به تحقیق او را
هیچکس نبود اگر چند که با اخوانست ←

است در این فقره‌های کوتاه از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نیک بنگرید و هر فقره را با شعر بستی و ترجمهٔ جاجرمی مقایسه فرمایند تا معلوم شود که الهام دهندهٔ بستی در آن قصیده، سخنان امام بوده است.

۱ـ من هان علیه بذل الاموال توجهت الیه الآمال.[۲۲] ۲ـ من اسمع الاحسان بالاحسان و احتمل جنایات الاخوان والجیران فقد احمل البر.[۲۳] ۳ـ من خاف الله آمنه الله سبحانه من کل شئ.[۲۴] ۴ـ من یقبض یده عن عشیرته فانما یقبض یداً واحدةً عنهم و یقبض عنه ایدی کثیره منهم.[۲۵] ۵ـ من بذل معروفه مالت الیه القلوب.[۲۶] ۶ـ من اسعان بالعقل سدده.[۲۷] ۷ـ من زرع العدوان حصد الخسران.[۲۸] ۸ـ دع مالا یعنیك و اشتغل بمهمك الذی ینجیك.[۲۹]

پس از آنکه شریف رضی سخنان امام را از خطبه و نامه‌های کوتاه گرد آورد، سرمایه‌ای غنی در دسترس ادیبان و خطیبان و مترسلان نهاده شد؛ چنانکه ظاهراً توجه ادیبان ایرانی به فقره‌های کوتاه سخنان امام، پس از تألیف مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب رسید وطواط است. بحث در این که آیا همهٔ این خطبه‌ها و نامه‌ها و سخنان کوتاه (کلمات قصار) که در مجموعه‌ای به نام نهج البلاغه گرد آمده، گفتار علی علیه‌السلام است یا برخی از گفته‌های دیگران نیز به نام آن حضرت ثبت شده از قرنها پیش آغاز گشته و تا امروز به قدر کافی پیرامون آن گفته و نوشته‌اند. آنان که در

←

ـ همه کس مایل مال است و هوادار سخی
مال فتنه است چنین فتنه شدن خذلانست
ـ حرص سلطان نشود بر تن آن کس کورا
عقل سلطان بودش با خردش پیمانست
ـ هر که او تخم بدی کشت ندامت بدرود
ترسد از عاقبت آن شخص که او دهقانست
ـ ترك کن کاهلی اندر ره خیرات که نیست
نیك بخت آنکه به‌خیرات تنش کسلانست

۲۲. غررالحکم، چ.دانشگاه تهران، ص ۲۴۰۹ ۲۳. همان، ص ۲۶۲۹ ۲۴. همان، ص ۲۶۰۱
۲۵. همان، ص ۵۶۸ ۲۶. همان، ص ۲۵۱۷ ۲۷. همان، ص ۲۳۷۰ ۲۸. همان، ص ۲۳۹۴
۲۹. همان، ص ۱۵۵۲

سخن‌شناسی و نقد ادبی نزد گویندگان عرب مکانتی دارند، گواهی داده‌اند که این گوهرهای گرانبها همه به یك گنجینه تعلق دارد.

چنانکه ابن ابی‌الحدید در پایان شرح «خطبهٔ شقشقیه» از شیخ خود مصدق‌بن شبیب واسطی و او از ابن خشاب عبدالله‌بن احمد روایت کند که: بدو گفتم بسیاری از مردم می‌پندارند که این خطبه از رضی است. گفت: رضی کجا و چنین اسلوب سخن کجا؟ من سبك رضی را می‌دانم... به خدا سوگند این خطبه را در کتابهایی که دویست سال پیش از رضی نوشته شده دیدم.[۳۰]

آنچه مسلم است بسیاری از خطبه‌ها یا فقره‌های کوتاه سخنان علی علیه‌السلام در اسنادی که قرنها پیش از گردآوری نهج‌البلاغه نوشته موجود است[۳۱] و ادیبان و مترسلان مستقیم یا غیرمستقیم در آرایش نوشته‌ها و گفته‌های خود از آن خطبه‌ها بهره برده‌اند.

صدها سال این بهره‌برداری از تضمین، اقتباس یا نقل به معنی، خواه برای نویسندگان عرب خواه نویسندگان و منشیان ایرانی به زبان عربی بود؛ چه در قرنهای نخستین ورود اسلام در ایران، ادیبان ایرانی بیشتر آثار خود را به عربی می‌نوشتند؛ یکی از آن جهت که عربی زبان قرآن و دین بود، دیگر آنکه می‌خواستند مسلمانان غیر ایرانی نیز از حاصل فکر آنان بهره‌مند گردند.

پس از آنکه زبان دری گسترش یافت و شاعران و نویسندگان شعر و نثر خود را بدین زبان آغاز کردند، کمتر دیوانی یا کتابی را می‌بینیم که شاعر یا نویسندهٔ آن، گفتار خود را به فقره‌ای یا فقره‌هایی از سخنان امام زینت نداده و جمله‌های کوتاه علی را چون گوهر در سلك نظم یا نثر خود نکشیده باشد.

متأسفانه بسیاری از ذخیره‌های ادب فارسی هنوز به چاپ نرسیده و نسخه‌های خطی نیز در دسترس همه کس نیست. این بنده با قلت وقت و ناتوانی مزاج با تتبع کوتاهی در چند کتاب منظوم و منثور توانست نمونه‌ای از تأثیر یا تضمین یا قیاس ادیبان ایرانی از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را در معرض مطالعهٔ علاقه‌مندان بگذارد.

استاد سخن، ابوالقاسم فردوسی طوسی (متوفای ۴۱۶ هجری قمری)

باید توجه داشت که هرچند گردآوری نهج‌البلاغه بوسیلهٔ شریف رضی در همان

۳۰. شرح نهج‌البلاغه، ج۱، ص ۶۹ ۳۱. رجوع شود به کتابهای جاحظ، مخصوصاً البیان والتبیین

سالهاست که استاد طوسی کتاب خود را به نظم آورده است. اما چنانکه نوشتیم، خطبه های امیرالمؤمنین علی علیه السلام به خاطر جمال لفظ و کمال معنی قرنها پیش از شریف رضی، بین ادیبان و عالمان مشهور و معروف بوده است و چنانکه زکی مبارك گوید: «صابی در رسائل خود از سخنان آن حضرت فراوان بهره برده است.» بنابراین، به احتمال قوی و بلکه به ظن اطمینانی، می توان گفت: استاد طوس که خود شاعری شیعی مذهب است برای نشان دادن علاقه و ارادت خود به مولای متقیان از جان نهراسید و در چنان زمان پر تعصب گوید:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد | برانگیخته موج از او تند باد
چو هفتاد کشتی بر او ساخته | همه بادبانها برافراخته
یکی پهن کشتی به سان عروس | بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی | همان اهل بیت نبی و ولی...
اگر چشم داری به دیگر سرای | به نزد نبی و علی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من است | چنین است و این دین و راه من است
برین زادم و هم براین بگذرم | چنان دان که خاك پی حیدرم

کمتر از ابواسحاق صابی به سخنان علی (ع) دلبستگی نداشته است. اینك به چند نمونه از مضمونهایی که از سخنان امام گرفته است توجه فرمایید:

که یزدان ز ناچیز چیز آفرید | بدان تا توانایی آرد پدید
سر مایهٔ گوهران این چهار | برآورده بی رنج و بی روزگار
یکی آتشی بر شده تابناك | میان باد و آب از بر تیره خاك
نخستین که آتش به جنبش دمید | ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
وزان پس ز آرام سردی نمود | ز سردی همان باز تری فزود
چو این چار گوهر به جای آمدند | ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یك اندر دگر ساخته | ز هر گونه گردن بر افراخته
پدید آمد این گنبد تیزرو | شگفتی نمایندهٔ نو به نو...
فلکها یك اندر دگر بسته شد | بجنبید چون کار پیوسته شد [۳۲]

۳۲. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۴

اینك در این خطبه و یا ترجمهٔ آن دقت فرمایید: «ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء و شقّ الارجاء و سکائك الهواء. فاجری فیها ماءً متلاطماً تیاره متراکماً زخاره. حمله علی متن الرّیح العاصفة و الزعزع القاصفة. فامرها بردّه و سلطها علی شده و قرنها الی حده. الهواء من تحتها فتیق والماء من فوقها دفیق. ثم انشأ سبحانه ریحاً اعتقم مهبّها... فسوی منه سبع سموات جعل سفلاهنّ موجاً مکفوفاً وعلیاهنّ سقفاً محفوظاً و سمکا مرفوعاً بغیر عمد یدعمها.»[۳۳] آیا می توان گفت که سخن‌سرای ایرانی با این خطبه آشنا نبوده و در نظم آن بیتها به معنی آن توجه نداشته است؟ و یا این بیتها:

زنام و نشان و گمان برتر است — نگارندهٔ برشده پیکر است
به بینندگان آفریننده را — نبینی مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه — که او برتر از نام و از جایگاه...
خرد را و جان را همی سنجد اوی — در اندیشهٔ سخته کی گنجد اوی
بدین آلت رای و جان و زبان — ستود آفریننده را کی توان[۳۴]

به نظر می رسد استاد سخن هنگام نظم آن، بدین خطبه توجه داشته است: «و دلّت علیه اعلام الظهور و امتنع علی عین البصر... لم یطلع القول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته.»[۳۵]، «ما وحّده من کیّفه و لا حقیقته اصاب من مثّله. ولا ایاه عنی من شبهه ولا صمده من اشارالیه و توهّمه... لایشمل بحد و لا یحسب بعد وانما

۳۳. نهج البلاغه. چاپ عبده. مطبعه رحمانیه. ج ۱ («خطبهٔ نخست»): سپس خدای - پاک از هر بدی - فضاهای شکافته و کرانه‌های کافته و هواهای درهم تافته را آفرید. و در آنها آبی روان ساخت که موجهای آن بر یکدیگر کوبنده بود و کوهه‌های آن برهم‌زننده. آن آب را بر بادی سخت و زنده و هر پایدار را درهم شکننده روان ساخت، و بفرمود تا آن را از فرود آمدن باردارد و به‌سوی فرودین گراییدن نگذارد؛ چنانکه باد به آب پیوسته باشد و هر یک از دیگری ناگسسته، هوا در زیر آن شکافنده و آب بر زبر آن ریزنده و توفنده. پس بادی وزان اما نازا بیافرید... سپس از این جمله هفت آسمان ساخت. فرودین آسمان موجی بازایستاده و ناریزان، و فرازین آسمان سقفی بالارفته و آویزان.

۳۴. شاهنامه، ج۱، ص ۱۲

۳۵. نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۰۷: و نشانه های آشکار، روشنگر وجود آن قادر تواناست. چشم بینا او را ببیند و اگر دیده‌اش نبیند به دل نشیند؛ خردها را از شناسایی صفاتش نیاگاهاند و دیدهٔ عقل را در وجوب شناختش نپوشاند.

تحدالادوات انفسها و تشیر الالة الی نظائرها... لاتناله الاوهام فتقدره ولا تتوهمه الفطن فتصوره.»[36]

و نیز این بیتها:

بیاورد گاو از چراگاه خویش ... فراوان گیا برد و بنهاد پیش
به پستانش بردست مالید و گفت ... به نام خداوند بی‌یار و جفت
تهی دید پستان گاوش زشیر ... دل میزبان جوان گشت پیر
چنین گفت باشوی کای کدخدای ... دل شاه گیتی دگر شد به رای
ستمکاره شد شهریار جهان ... دلش دوش پیچان شد اندر نهان
بدو گفت زن کای گرانمایه‌شوی ... مرا بیهده نیست این گفتگوی
ز گردون نتابد ببایست ماه ... چو بیدادگر شد جهاندار شاه
به پستانها در شود شیر خشک ... نبوید به نافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود ... دل نرم چون سنگ خارا شود
به‌دشت‌اندرون گرگ مردم‌خورد ... خردمند بگریزد از بی خرد
شود خایه در زیر مرغان تباه ... هرآنگه که بیدادگر گشت شاه[37]

که شرحی است مفصل بر این فقرهٔ کوتاه از سخنان امام: «اذا تغیرالسلطان تغیرالزمان.»[38]

ناصر خسرو قبادیانی (متولد ۳۹۴ متوفای ۴۸۱ هجری قمری)

متکلم، شاعر و نویسندهٔ بزرگ که مذهب اسماعیلی داشته و به خاندان رسول و اهل بیت ارادتی خاص می‌ورزیده است، در دیوانش مضمونها و اندرزهای فراوان توان دید که ترجمه یا مأخوذ از کلام مولی امیرالمؤمنین است. چون با نوشتن همهٔ این موارد

۳۶. همان، ص ۳۷۹ ـ ۳۷۶ و بعد: یکتایش نداند آنکه به چگونگی او پرداخته و آنکه او را همانندی انگارد حقیقتش نشناخته. و آنکه او را به چیزی همانند کند، با دیگر نرد محبت باخته و هرکه بدو اشارت کند یا او را در خاطر انگارد با چون خودی ساخته. نه به‌اندازه درآید نه در شمار بیاید؛ چه اندازه‌گیر چون خودی را محدود کند و شمار کننده همانند خود را معدود سازد... پندارها بدو در نرسد تا او را اندازه گیرد و دریافتها او را در نمی‌یابد تا نقش وی را در اندیشه پذیرد.

۳۷. شاهنامه، چاپ دکتر دبیر سیاقی، ج ۴، ص ۱۸۷۴

۳۸. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۵۸

سخن به درازا می کشد، تنها چند مضمون را که آقای دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه تهران، در کتاب تحلیل اشعار ناصر خسرو یادآوری کرده ثبت می کنیم.

□ قیمت هر کس به قدر علم اوست　　همچنین گفتست امیرالمؤمنین[۳۹]

که مأخوذ است از این سخن: «قیمة کل امرئٍ ما یحسنه.»[۴۰]

□ گر طلاقی بدهی این زن رعنا را
دان که چون مردان کاری بکنی کاری[۴۱]

که متأثر است از این عبارت: «یا دنیا یا دنیا الیك عنی... قد طلقتك ثلاثا لارجعة فیها.»[۴۲]

□ چند ناگاهان به چاه اندر فتاد　　آنکه او مر دیگران را چاه کند[۴۳]

که مأخوذ است از این عبارت: «من حفر لاخیه المؤمن بئرا وقع فیه.»[۴۴]

□ بررس نگارها به شکیبایی　　زیرا که نصرت است شکیبا را[۴۵]

که مأخوذ است از این فقره: «لایعدم الصبور الظفر و ان طال به الزمان.»[۴۶]

□ بر طریق راست رو چون باد گردنده مباش
گاه با باد شمال و گاه با باد صبا[۴۷]

که مأخوذ است از این عبارت: «... همج رعاع اتباع کل ناعق یمیلون مع کل ریح.»[۴۸]

□ روی نیارم سوی جهان که نیارم
کاین به‌سوی من بتر ز گرسنه مار است
هر که بدانست خوی او زحکیمان
همره این مار صعب رفت نیارست[۴۹]

۳۹. ناصرخسرو، دیوان، چاپ چاپخانهٔ گیلان، ص ۳۲۷
۴۰. این بیت ظاهراً ترجمهٔ این فقره است: قیمة کل امرء مایعلم؛ «قیمة کل امری مایحسنه» فقره‌ای دیگر است: نهج‌البلاغه، ج ۲، ص ۱۵۹؛ البیان والتبیین، ج ۱، ص ۸۳　　۴۱. دیوان، ص ۴۱۷
۴۲. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۵۸　　۴۳. دیوان، ص ۱۲۲　　۴۴. ناسخ التواریخ، («کلمات قصار»)
۴۵. دیوان، ص ۱۶　　۴۶. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۸۳　　۴۷. دیوان، ص ۲۵　　۴۸. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۵۸
۴۹. دیوان، ص ۵۰

که مأخوذ است از این عبارت: «مثل الدنیا کمثل الحیة لین مسها والسم الناقع فی جوفها. یهوی الیها الغر الجاهل و یحذرها ذوالل العاقل.»[50]

□ مرا بر سخن پادشاهی و امر
زمن نیست بل کز رسولست و آل[51]

که مأخوذ است از این فقره: «إنّا لأمراء الکلام.»[52]

کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی

تألیف خواجه نصرالله بن محمد بن عبدالحمید، منشی بهرامشاه غزنوی که ترجمه‌ای است از کلیله و دمنهٔ عربی. این کتاب به سالهای ۵۳۸ هجری نوشته شده. چنانکه مرحوم مجتبی مینوی در مقدمهٔ کلیله و دمنه نوشته است،[53] بیش از بیست تن از نویسندگان پس از نصرالله منشی کتاب خود را به تقلید او نوشته و از نثر وی متأثر بوده‌اند. این تأثیر و تقلید، قدرت نویسنده را بر انشاء معانی بدیع و چیره‌دستی او را در تحریر نثر مصنوع مسلم می‌دارد. اما این منشی توانا آنجا که می‌خواهد استحکام معنی و لفظ را در انشاء خود به نهایت رساند و وقع آن را در ذهن خواننده هرچه مؤثرتر سازد، به آیه‌ای از قرآن کریم یا فقره‌ای از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام استشهاد می‌کند.

اینک چند مورد از تضمینهای این کتاب: «چون نقش واقعه و صورت حادثه پیدا آمد، در آن غافل و جاهل و دوربین و عاقل یکسان باشد و زبان نبوی از این معنی عبارت کند:

الامور تشابهت مقبلة فاذا ادبرت عرفها الجاهل کما یعرفها العاقل.»[54]

مترجم کلیله عبارت فوق را به رسول اکرم نسبت داده است، ولی عبارت زیر: «ان الامور اذا اشتبهت اعتبر آخرها باولها» از کلام علی علیه‌السلام است.[55]

نیز نویسد: «نه از عقل و کیاست او (زاغ) ایشان را فایده‌ای حاصل آمد و نه او به

۵۰. نهج‌البلاغه، ج ۲، ص ۱۷۰

۵۱. دیوان، ص ۲۵۶ — ۵۲. نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۴۹۰ — ۵۳. ص «یب» و «یج»

۵۴. کلیله و دمنه، ص ۹۰ — ۵۵. ناسخ‌التواریخ، («کلمات قصار»)؛ نهج‌البلاغه، ج ۲، ص ۱۵۸

خرد و حصافت خویش از این بلافرج یافت... و امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه می گوید: لارأی لمن لایطاع.»[۵۶]

در جای دیگر چنین آورده است: «بوزینه را ریبتی افتاد که پیغامبر گفته است، صلی الله علیه و سلم؛ العاقل یبصر بقلبه مالا یبصره الجاهل بعینه.»[۵۷] نصرالله منشی این عبارت را به پیغمبر (ص) منسوب دانسته است، اما این مضمون بدین عبارت از علی علیه‌السلام است: «العالم ینظر بقلبه و خاطره، الجاهل ینظر بعینه و ناظره.»[۵۸] در این کار تعجیل باید کرد تا فرصت فوت نشود: «فان الفرصة تمرّ مرّالسحاب.»[۵۹]

چهار مقاله

تألیف احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی. نام این کتاب مجمع‌النوادر است و به چهار مقاله مشهور شده. کتاب بانثر فنی تحریر گردیده و مشتمل بر مقدمه و چهار مقاله به شرح زیر است: فن دبیری، فن شعر و شاعری، علم نجوم، علم طب. کتاب چهار مقاله در حدود سال ۵۵۰ هجری قمری نوشته شده است.

«و در عنوانات... به هرکس آن نویسد که اصل و نسب و ملت... او بر آن دلیل باشد، الا به کسی که در این باره مضایقتی نموده باشد... در این موضوع دبیر را دستوری است... که قلم بردارد و قدم در گذارد... که اکمل انسان و افضل ایشان، صلوات‌الله و سلامه علیه، می‌فرماید که: التکبر مع‌المتکبر صدقة»[۶۰]. نویسندهٔ چهار مقاله چنانکه دیده می‌شود، این گفتار را منسوب به پیغمبر (ص) دانسته است ولی مأخوذ است از کلام علی علیه‌السلام: «التکبر علی المتکبر هوالتواضع بعینه.»[۶۱]

«و در سیاقت سخن آن طریق گیرد که الفاظ متابع آید و سخن کوتاه گردد که فصحای عرب گفته‌اند: خیرالکلام ماقل و دل.»[۶۲] این عبارت مأخوذ است از سخن امام

۵۶. کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، ص۲۳۶؛ نهج البلاغه، ج ۱، ص۷۸ — ۵۷. همان، ص۲۴۸

۵۸. غررالحکم، چاپ دانشگاه تهران، ج۱، ص۳۲۵؛ ناسخ التواریخ، («حالات حضرت علی ع»)، ص۹۸

۵۹. کلیله و دمنه، ص ۳۵۲: الفرصة تمر مرالسحاب فانتهزوا فرص الخیر؛ نهج البلاغه، ج ۲، ص۱۴۷

۶۰. چهارمقاله، تصحیح دکتر محمد معین، ص۲۱

۶۱. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص۲ — ۶۲. چهارمقاله، ص۲۱

علیه‌السلام: «خیر الکلام مالایمل و لایقل.»[63]

مرزبان نامه

کتابی است مشتمل بر داستانهای پندآمیز با نثری مصنوع. اصل کتاب تألیف اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین از شاهزادگان طبرستان است. این کتاب در اوائل قرن هفتم هجری قمری بوسیلهٔ نویسندهٔ توانا سعدالدین وراوینی که از منشیان و از ملازمان یکی از وزیران اتابکان آذربایجان بوده است، از زبان طبری به زبان فارسی ادبی روز که از تضمین آیات و احادیث و امثال عرب برخوردار است، برگردانده شده. در این کتاب نثر چند فقره از سخنان حکمت آمیز امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمده است:

«و گفته‌اند زمانه در دل پادشاه نگرد تا خود او را چگونه ببیند، به هر آنچه او را میل باشد مایل گردد. اذا تغیرالسلطان تغیرالزمان.»[64]

«و از خود به هر آنچه کنی راضی مشو تا مردمت دشمن نگیرند. من رضی عن نفسه کثرالساخطون علیه.»[65] این عبارت در نهج‌البلاغه چنین است: «و من رضی عن نفسه کثرالساخط علیه.»[66]

«این فسانه از بهر آن گفتم تا دانی که عدالت نگاه داشتن راهی باریک است که جز به آلت عقل سلوک آن راه نتوان کرد. عقل است که اندازهٔ امور عرفی و شرعی در فواید دین و دنیا مرعی دارد و اشارات نبوی که مادخل الرفق شیء قط الازانه و مادخل الخرق فی شیء قطاالاشانه به کار بندد.» چنانکه می بینیم مؤلف این فقره را نیز به پیغمبر (ص) نسبت داده است، ولی در ناسخ‌التواریخ جزء کلمات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام ثبت است.

«و نظارگیان قدر که از پیِ یکدیگر تهافت آن قوم مطالعه می کردند و محصول فذلك ایشان می دیدند، می گفتند که حفره‌های بغی و طغیانست که به معاول اکتساب شما کنده آمد[67] «من حفر بئراً لاخیه وقع فیه.»[68] «خنك کسی که مرغ اندیشه از بیضهٔ طمع، و اگر خود زرین یا سیمین باشد، ننهد و نقش سپیدی و زردی آن بیضه بر بیاض

۶۳. غررالحکم، ج۳، ص۴۲۴ ۶۴. ناسخ‌التواریخ، («حالات حضرت علی ع، کلمات قصار»)

۶۵. مرزبان نامه، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، ص۳۵ ۶۶. نهج‌البلاغه، ج۲، ص۱۴۴

۶۷. مرزبان نامه، ص۵۵۰ ۶۸. ناسخ‌التواریخ («حالات حضرت علی ع»)

دبده و سواد دل نزنند و چون از پردهٔ فریب روی بنماید، آستین استنکاف بر روی گیرد، یا بیضاء ابیضی و یا صفراء اصفری و یا غبراء اغبری.»[۶۹]

مصححان به قدر طاقت در تصحیح فقرهٔ اخیر کوشیده‌اند اما توجه نداشته‌اند که این جمله از سخن علی علیه‌السلام: «یا صفرا یا بیضاء غری غیری» است که هنگام گشودن بیت‌المال بصره پس از پایان جنگ جمل بر زبان راند.

رشید وطواط در کتاب حدائق السحر در بحث از صنعت اشتقاق این فقره را چنین ضبط کرده است: «از کلام علی، رضی‌الله عنه: یا حمراء یا بیضاء احمری و ابیضی و غری غیری.»[۷۰]

بختیارنامه

کتابی است ادبی به نثری مصنوع. آقای دکتر ذبیح‌الله صفا مصحح کتاب احتمال می‌دهد که این اثر نوشتهٔ شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی، عالم و خطیب قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری است. در این کتاب نیز چند فقره از گفتار امام علیه‌السلام زینت عبارات گشته است:

«وزیر گفت فرصت به دست آمد، دمار از وی بر آرم و باران عذاب بر سر او ببارم؛ مثل: الدهر فرص والافغصص.»[۷۱] این عبارت مأخوذ است از کلام علی (ع): «الفرصة تمر مرالسحاب فانتهزوا فرص الخیر.»[۷۲]

«عاقلان دانند که... در هر لحظه‌ای از این بهار و نوروزی مطالعت کند و در لمحه‌ای از این دی و تموزی مشاهدت نماید.[۷۳] الخبر: الدنیا دار زوال ولاتدُوُم لأحَدٍ علی حال. اما نعمةٌ زائلةٌ اوبلیةٌ نازلة.» این فقره ظاهراً مأخوذ است از فرمودهٔ علی (ع) که چنین است: «الدنیا غرور حائل و سراب زائل و سناد مائل.»[۷۴]

«یکی گفت: روی انباردار شوم بود. دیگر گفت: انتظار قحط و گرانی از غایت لؤم

۶۹. مرزبان نامه، ص ۵۲۹

۷۰. حدائق السحر، تصحیح عباس اقبال، ص ۱۲

۷۱. بختیارنامه، تصحیح دکتر صفا، ص ۴۶

۷۲. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ناسخ التواریخ، («کلمات قصار»)

۷۳. بختیارنامه، ص ۵۳

۷۴. ناسخ التواریخ، («حالات حضرت علی ع»)

بود. قال علیه‌السلام: المحتکر ملعون.»[75] جملهٔ اخیر مأخوذ است از گفتار علی علیه‌السلام: «الاحتکار شیمة الفجار.»[76]

«شرف آدمی به قوت بیان است. قال الله عزوجل: الرحمن علّمَ القران. خلق الانسان. عَلَّمهُ البیان[77] و شنیدن سخن از کمال عقل و احسان است. قال علیه‌السلام: استماع کلام الملهوف صدقة.»[78] و این فقره مأخوذ است از کلام علی (ع): «من کفارات الذنوب العظام اغاثة الملهوف والتنفیس عن المکروب»[79]

«کاردار را گفت، راست بگوی که: الحقُّ ابلح والباطل لجلج».[80] جملهٔ اخیر مأخوذ است از سخنان علی (ع): «الحق منزه من المحاماة والمراماة.»[81]

نامهٔ تنسر

اصل این نامه مربوط به پیش از اسلام است، لیکن ابن مقفع آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرده، سپس ابن اسفندیار در آغاز قرن هفتم به فارسی گردانده است. نثر نامهٔ تنسر مصنوع و آراسته به آیات قرآن و امثال عرب و شعرهای فارسی و عربی است. در این نامه دو مورد به سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام استشهاد شده است. در یکی به نام آن حضرت تصریح می کند و در مورد دیگر گفته را به حکمای اوائل نسبت می دهد:

«و معلمان و قضات و سدنه را که به تذکیر و تدریس مشغولند، مرتب گردانیده و همچنین معلم اساوره را فرمود تا به شهرها و روستاقها ابناء قتال به سلاحشوری و انواع آداب آن مشغول دارد...

که حکمای اوائل گفته اند: القلب الفارغ یبحث عن السوء و الیدُ الفارغة تنازع الی الاثم،[82] معنی آن است که دل فارغ خالی از کار پیوسته تفحص محالات و تتبع خبرهای اراجیف کند و از آن فتنه زاید و دست بی صنعت در بزه‌ها آویزد.»[83]

۷۵. بختیارنامه، ص ۵۶
۷۶. ناسخ التواریخ، («کلمات قصار»)
۷۷. الرحمن: ۱ تا ۳
۷۸. بختیارنامه، ص ۱۴۹
۷۹. نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۴۷
۸۰. بختیارنامه، ص ۲۰۱
۸۱. ناسخ التواریخ، («کلمات قصار»)
۸۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۲
۸۳. نامهٔ تنسر، تصحیح مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، ص ۶۱

«آن مرد قصهٔ گوسفند و کنیزك و آتش و سوختگان و مداوات طبیب و کشته شدن صیاد... حکایت کرد... آب در چشم آورد و گفت: راست است آنچه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام گوید: ألا وَ إنَّ معصِیةَ النّاصِح اَلشَّفیقِ العالِمِ المُجَرَّبِ تُورِثُ الحَسْرَةَ وَ تُعْقِبُ النَّدٰامَةَ. معنی آن است که هر کس نصیحت مشفق دانای کار آزموده را فرو گذارد جز حسرت و پشیمانی نبیند.

أمَرْ تکم أمری بمُنعرج اللِّوی　　　فلم تستبینوا النُّصح الاضحی الغد»[۸۴]
ز نام و نشان و گمان برتر است　　　نگارندهٔ بر شده گوهر است
به بینندگان آفریننده را　　　نبینی مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه　　　که او برتر از نام و از جایگاه
خرد را و جان را همی سنجد او　　　در اندیشهٔ سخته کی گنجد او
بدین آلت و رای و جان و روان　　　صور آفریننده را کی توان[۸۵]

به نظر می‌رسد استاد سخن هنگام نظم آن بدین خطبه توجه داشته است: «و دلت علیه اعلام‌الظهور و امتنع علی عین‌البصر... لم یطلع القول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته.»[۸۶] «ما وحده من کیفه ولا حقیقة اصاب من مثله. ولا ایاه عنی من شبهه ولا صمده من اشارالیه و توهمه... لایشمل بحد و لایحسب بعد و انما تحدالادوات انفسها و تشیرالآلة الی نظائرها... لاتناله الاوهام فتقدره ولا تتوهمه الفطن فتصوره[۸۷].»

و نیز این بیتها:

بیاوَرد گاو از چراگاه خویش　　　فراوان گیا برد و بنهاد پیش
به پشتانش بر دست مالید و گفت　　　به نام خداوند بی‌یار و جفت
تهی دید پستان گاوش ز شیر　　　دل میزبان جوان گشت پیر

۸۴. همان، ص ۸۳.
۸۵. شاهنامه (آغاز).
۸۶. نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۱۲۲: خدائی که به نشانهای داناست و نشانه‌های آشکار و روشنگر وجود آن قادر تواناست. چشم بینا او را ببیند و اگر دیده‌اش نبیند به دل نشناسد: خردها را از شناسایی صفاتش ناگاهاند و دیدهٔ عقل را در وجوب شناختش نپوشاند.
۸۷. نهج‌البلاغه، ص ۳۱۳ و بعد. یکتایش نداند آنکه به چگونگی او پرداخته و آنکه او را همانندی انگارد حقیقتش نشناخته. و آنکه او را به چیزی همانند کند، با دیگر نرد محبت باخته و هر که بدو اشارت کند یا او را در خاطر انگارد با چون خودی ساخته. نه باندازه درآید نه در شمار بیاید: چه اندازه‌گیر چون خودی را محدود کند و شمارکننده همانند خود را معدود شمارد... پندارها بدو در نرسد تا او را اندازه گیرد و دریافتها او را درنمی‌یابد تا نقش وی را در اندیشه پذیرد.

چنین گفت باشوی کای کدخدای / دل شاه گیتی دگر شد به رای
ستمکار شد شهریار جهان / دلش دوش پیچان شد اندر نهان
بدو گفت زن کای گرانمایه شوی / مرا بیهده نیست این گفتگوی
ز گردون نتابد ببایست ماه / چو بیدادگر شد جهاندار شاه
به پستانها در شود شیر خشک / نبوید بنافه درون نیز مشک
زنا و ریا آشکارا شود / دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گرگ مردم خورد / خردمند بگریزد از بی خرد
شود خایه در زیر مرغان تباه / هرآنکه که بیدادگر گشت شاه[۸۸]

که سرحی است مفصل بر این فقرهٔ کوتاه از سخنان امام: «اذا تغیرالسلطان تغیرالزمان[۸۹].»

آینده، ۱۳۶۰

۸۸. شاهنامه، چاپ دکتر محمد دبیر سیاقی، ج ۴، ص ۱۸۷۴.

۸۹. نهج‌البلاغه، ج ۳، ص ۱۹۲، اذا تغیرت نیة السلطان تغیرالزمان (غررالحکم، ص ۱۸۸).

نقدی تاریخی و ادبی بر میمیهٔ فرزدق

بیش از هزار سال است تاریخ نویسان و گرد آوران سیره و تذکره، دربارهٔ این قصیده جستجو و گفتگو کرده‌اند. سرایندهٔ بیتها کیست؟ و قصیده دربارهٔ چه کسی است؟ تا آنجا که این بنده تتبُّع کرده است، گذشتگان به اثبات یا نفی نسبت آن به شاعر بسنده کرده و یا گفته‌اند برای فلان ممدوح سروده شده نه فلان. و چنانکه خواهید دید، تنها در نوشتهٔ خطیب تبریزی است که از جهت نقد ادبی شعر، مختصر اشارتی می بینیم.

امروز شیوهٔ نقد تاریخی باید دربارهٔ همه رویدادها اعمال گردد. پیشینیان ما که سعی آنان مشکور و جزای ایشان از پروردگار بزرگ موفور باد، در روزگار خویش با وسیله ها که در اختیار داشته‌اند، کوشش لازم را به کار برده‌اند، اما مقیاس آن روز آنان شاید از تمام جهات برای نقد علمی در روزگار ما کافی نباشد.

صدها سال است تاریخ از صورت داستانسرایی و قصه نگاری بدر آمده و روش تحقیق علمی یافته است. بسیاری از علمای سلف ما نیز با چنین روش آشنا بوده و آن را به کار می بسته اند- اما بعض واقعه نگاران در سده‌های اخیر آن را نادیده گرفته‌اند — مقابلهٔ نقل تاریخی با قرینه‌های خارجی و شرایط زمانی و مکانی.

در عصر ما که توجه به تاریخ، مخصوصاً تاریخ اسلام و پرداختن به نوشتن زندگانی رسول اکرم صلی اللّه علیه و سلم و ائمهٔ هدی علیهم‌السلام بیشتر شده است، باید کوشید که آنچه پیرامون زندگانی آنان نوشته‌اند با معیارهای درست سنجیده شود. چه در گذشته گروهی از روی دشمنی یا عدم مبالات، داستانهایی ابداع کرده و بر زبانها افکنده‌اند و دوستان اهل بیت از روی حسن ظن و اعتقاد به راویان آن را پذیرفته‌اند. این

داستانها از کتابهای تاریخ و سیره تجاوز کرده در نظم و نثرهای ادبی نیز راه یافته و دستاویزی برای معاندان و مخالفان گشته است. البته منظورم از این داستانها محتویات «قصیدهٔ میمیهٔ» فرزدق نیست، چه لااقل انتساب بیتهایی از آن بدان شاعر مورد اتفاق است.

باری نویسنده دربارهٔ این قصیده تا آنجا که توانسته است به سندهای معتبر و مورد اعتماد رجوع، سپس محتوای بیتها را از نظر تاریخی و ادبی بررسی کرده و آنگاه آن را با قرینه های خارجی سنجیده است. با این همه، هرگاه خوانندهٔ محترم لغزشی ببیند، از ارشاد دریغ نفرماید.

علت سرودن این قصیده، چنانکه می دانیم، حادثه‌ای است که هنگام حج گزاردن هشام، پسر عبدالملك اتفاق افتاده است.

این داستان از رویدادهایی است که اکثریت نزدیك به اتفاق تاریخ نگاران و نویسندگان سیره بر آن اتفاق دارند؛ هر چند در شرح جزئیات حادثه هم آهنگ نیستند. و هر چند دربارهٔ شمارهٔ بیتهای این قصیده نیز، چنانکه خواهم نوشت، خلاف هست.

خلاصهٔ آن داستان این که: سالی هشام، پسر عبدالملك، به حج رفت و گروهی از بزرگان شام همراه او بودند. روزی، در طواف به خاطر انبوهیِ مردم نتوانست دست خود را به حجرالاسود بمالد. در این هنگام، امام علی بن‌الحسین(ع) به طواف آمد. چون نزدیك رکن رسید، مردم به کنار رفتند تا او به آسانی دست خود را بر رکن بساید. حرمتی که مردم بدان حضرت نهادند، در دیدهٔ شامیان بزرگ و شگفت آمد. از هشام پرسیدند: این مرد کیست که مردم این چنین او را رعایت می کنند؟ هشام گفت: نمی‌دانم.

فرزدق شاعر که در آن جمع بود، گفت: اما من او را می‌شناسم. و در همان حال، بیتهایی را در شناساندن وی و ستایش او سرود. این بیتها، طبق آنچه در دیوان فرزدق چاپ دار صادر ثبت شده، چنین است:

۱ هذا الَّذی تَعْرِفُ الْبَطحاءُ وَطأَتَهُ — وَالْبَیْتُ یَعْرِفُهُ والحِلُّ والْحَرمُ
۲ هذا ابْنُ خَیْرِ عِبادِاللّهِ کُلِّهِمُ — هذا التَّقیُّ النَّقیُّ الطاهِرُ الْعَلَمُ
۳ هذا ابْنُ فاطِمَةَ اِنْ کُنْتَ جاهِلَهُ — بِجَدِّهِ انْبِیاءُ اللّهِ قَد خُتِمُوا
۴ وَ لَیْسَ قَوْلُكَ مَن هذا بضائِرِه — الْعُرْبُ تَعْرِف مَن انْکَرتَ والْعَجَمُ
۵ کِلْتا یَدَیْهِ غیاثٌ عَمَّ نَفْعُهُما — تُسْتَوْ کَفانِ ولا یَعْرُوهُما عَدَمُ

۶ سهلُ الخليقة لاتُخشى بوادرُهُ　　يزينه اثنان حُسنُ الخُلقِ والشِّيَمُ
۷ حمّالُ اثقالِ اقوامٍ اذا افتدحوا　　حُلوُ الشمائل تحلو عندهُ نعمُ
۸ ما قالَ لاقطُ الّا في تشهّده　　لولا التشهّدُ كانت لاءَهُ نعمُ
۹ عمَّ البريّةَ بالاحسان فانقشعت　　عنها الغياهبُ والاملاقُ والعدمُ
۱۰ اذا راتهُ قريشٌ قال قائلُها　　الى مكارمِ هذا ينتهي الكرمُ
۱۱ يُغضي حياءً ويُغضى من مهابته　　فما يُكلَّمُ الّا حين يبتسمُ
۱۲ بكفّه خيزرانٌ ريحهُ عبقٌ　　من كفّ اروعَ في عِرنينه شَمَمٌ
۱۳ يكادُ يمسكُهُ عرفانَ راحتهِ　　رُكنُ الحطيمِ اذا ما جاء يستلمُ
۱۴ اللّهُ شرّفهُ قدماً وعظّمهُ　　جرى بذاك لهُ في لوحهِ القلمُ
۱۵ ایُّ الخلائق ليست في رقابهم　　لاوليّةِ هذا اولهُ نِعَمُ
۱۶ مَن يشكُرِ اللّه يشكرْ اوليّةَ ذا　　فالدين من بيتِ هذا نالهُ الامَمُ
۱۷ يُنمى الى ذروةِ الدينِ التي قصُرت　　عنها الاكفُّ و عن ادراكها القدمُ
۱۸ من جدُّهُ دان فضلُ الانبياءِ لهُ　　وفضلُ امّتهِ دانت لهُ الامَمُ
۱۹ مُشتقّةٌ من رسولِ اللّهِ نبعتُهُ　　طابت مغارسُهُ والخيمُ والشِّيَمُ
۲۰ ينشقُّ ثوبُ الدُّجى عن نورِ غُرّته　　كالشمس تنجابُ عن اشراقها الظُّلَمُ
۲۱ من معشرٍ حُبُّهم دينٌ و بُغضُهُمُ　　كُفرٌ و قُربُهُمُ منجى ومُعتصَمُ
۲۲ مُقدَّمٌ بعدَ ذكرِ اللّهِ ذكرهم　　في كُلّ بدءٍ ومختومٌ بهِ الكلِمُ
۲۳ ان عُدَّ اهلُ التُّقى كانوا ائمّتَهُم　　او قيل مَن خيرُ اهلِ الارضِ قيل هُم
۲۴ لا يستطيعُ جوادٌ بعدَ جودِهِمُ　　ولا يُدانيهم قومٌ و ان كرمُوا
۲۵ همُ الغيوثُ اذا ما ازمةٌ ازمَتْ　　والأسدُ الشرى والبأس مُحتدم
۲۶ لا يُنقِصُ العُسرُ بسطاً من اكُفّهم　　سيّانِ ذلك ان اثروا و ان عدِموا
۲۷ يُستدفعُ الشرُّ والبلوى بحُبّهِمُ　　ويُسترَبُّ بهِ الاحسانُ والنِّعَمُ

۱. این کسی است که بطحاء جای پایش را می‌داند، و کعبه و حرم و بیرون حرم او را می‌شناسد.

۲. این پسر بهترین بندگان خداست. این پرهیزگار، گزیده، پاك و نشانه و راهنماست.

۳. اگر او را نمی‌شناسی! او فرزندِ بتول است که جدّ او بر صحیفهٔ پیمبران مهر قبول است.

۴. این که گویی این کیست؟ بدو زیانی نمی‌رساند. آن را که تو نشناخته گرفتی عرب و

عجم می‌شناسد.

۵. دو دست او بارانِ ریزان است که به سود همگان است. از آن بخشش خواهند و بخشش بی پایان است.

۶. نرم خویی است که کسی از او نترسیده، دو چیز زینت اوست: خُلقِ نیکو و خوی پسندیده.

۷. مردم مصیبت دیده را یار و غمخوار است. نیکو سرشتی که آری گفتن نزد او شیرین ترین گفتار است.

۸. لفظ «لا» بر زبان نیارد، جز هنگام قعود. اگر برای تشهد نبود، «لای» او «نعم» بود.

۹. آفریدگان را مشمول عنایت فرمود تا تیرگیِ فقر و ناداری را از آنان زدود.

۱۰. چون قریش او را بیند گوید جوانمردی تا درگاه او راه پوید.

۱۱. دیده‌ها از هیبت او فروخوابد و او دیده از شرم فرو خفته دارد. با او سخن نگویند، مگر گاهی که لبخند به لب آرد.

۱۲. به دستش عصایی از خیزران است که بوی خوش آن دمان است، بیننده را به شگفت آرد از زیبایی و تناسبی که در چهره دارد.

۱۳. چون برای سودن رکن حطیم (حجرالاسود) آید، با شناسایی که بدو دارد خواهد که دست او را وانگذارد.

۱۴. از دیر زمان خدا او را شریف و بزرگ آفریده و قلم در لوح این شرف و بزرگی را نگاریده است.

۱۵. کدام آفریده‌ای است که طوق نعمت او یا پدران او در گردنش نیست.

۱۶. کسی که خدا را سپاس می گوید، پدران او را نیز سپاسگزار است. که دین مردم از این خاندان برقرار است.

۱۷. به نقطه‌ای بلند از دین می‌پیوندد که دستها بدان نتواند رسید و پای اندیشه آن را نتواند سایید.

۱۸. کسی است که پیمبران فضیلت جَدّ او را گردن نهادند، و امت او از دیگر امتان پیش افتادند.

۱۹. نهال او رسته از بوستان نبوت است، پاك نژاد است و پاکیزه خوی و سیرت است.

۲۰. پردهٔ ظلمت از نور جبین او می‌درد، چنانکه درخشیدن خورشید تاریکیها را می‌برد.

۲۱. از خاندانی که دوستی آنان دین است و دشمنی ایشان گمراهی و نزدیکی بدانها

نجات‌بخش و پناهگاه از افتادن در تباهی.

۲۲. پس از نام خدا نام این خاندان است در آغاز و پایان هر سخنی که در دهان است.

۲۳. اگر پرهیزگاران را به شمار آرند آنان پیشوایان ایشان‌اند، و اگر بگویند بهترین زمینیان کیانند، گویند آنانند.

۲۴. هیچ بخشنده‌ای برابری با آنان نتواند، و هیچ قومی هر چند کریم باشند، در بزرگی به آنان نرسند.

۲۵. در خشکسالی باران ریزنده‌اند و در میدان کارزار شیران درنده.

۲۶. در تنگدستی یا فراخ دستی می‌بخشند. برای آنان یکسان است که بی‌نیاز باشند یا مستمند.

۲۷. دوستی آنان بازدارندهٔ شرّ و نقمت است و موجب زیادت احسان و نعمت.

○

چنانکه نوشته شد، تاریخ نویسان داستانی را که موجب سرودن این قصیده یا لااقل بیتهایی از آن شده آورده‌اند و کسی به صراحت منکرِ اصل داستان نشده. لیکن دربارهٔ شاعر، شمار بیتها، و کسی که قصیده دربارهٔ او سروده شده همداستان نیستند.

تا آنجا که نویسنده تتبع کرده است قدیمیترین سند که بعض بیتهای این قصیده در آن دیده می‌شود، دیوان حماسه، گزیدهٔ ابوتمّام حبیب بن اوس طائی (متوفی ۲۳۲هـ.ق) است که بیتهای ۱، ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۱۲ و ۱۱ را ضبط کرده است. در چاپ بیروت مطبعهٔ قوزما، عنوان بیتها چنین است: «حزین لیثی در مدح علی بن الحسین سروده است.» و گفته‌اند، بیتها از فرزدق است[1] و در چاپ بیروت دارالقلم که با شرح خطیب چاپ شده، عنوان بیتها را چنین نوشته‌اند: «حزین کنانی گفته است.» و خطیب نویسد: «این شعر را حزین کنانی در مدح عبداللّه بن عبدالملک بن مروان سروده است. عبداللّه از جوانمردان بنی‌امیه و از ظریفان آنان بود. رویی نیکو و مذهبی پسندیده داشت.[2] مردم می‌پندارند این بیتها از فرزدق در ستایش علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب است، لیکن این پندار درست نیست؛ چه مانند علی بن الحسین را با چنان فضیلتهای خیره‌کننده که در کسی دیده نشده بدین بیتها نمی‌ستایند.»[3]

۱. ص ۲۱۳

۲. گویا این عبارت را از نوشته زبیری گرفته است، یا راوی هر دو یکی است.

۳. ج ۲، ص ۲۸۴

پس از حماسه، نوشتهٔ ابوعبداللّه مصعب زبیری (۱۵۶ـ۲۳۶ هـ.ق) در کتاب نسب قریش است. وی هنگام بر شمردن فرزندان عبدالملك، پسر مروان گوید: «و عبداللّه‌بن عبدالملك، مادر او اُمّ ولد است و او را به زیبایيِ چهره و مذهبِ نیکو ستوده‌اند. حزین کنانی یکی از بنو بکربن دئل بن بکیر دربارهٔ او گوید:

فی کفه خیزران ریحها عبق — من نشر ابیض فی عرنینه شمم
یغضی حیاء و یغضی من مهابته — فما یکلم الا حین یَبْتَسِم[4]

و پس از او نوشتهٔ ابوعثمان عمربن بحر ملقب به جاحظ (متوفای ۲۵۵ هجری) است. وی در فصلی که با عنوان «شعر در تعظیم اشراف» گشوده، نویسد: یکی از شاعران دربارهٔ یکی از مروانیان سروده است:

فی کفه خیزران ریحه عبق — فی کف أروع فی عرنینه شمم
یغضی حیاء ویغضی من مهابته — فما یکلم الا حین یبتسم
ان قال قال بما یهوی جمیعهم — و ان تکلم یوما ساخت الکلم
کم هاتف بك من راع و هاتفة — یدعوك یا قثم الخیرات یا قثم

و عبدالسلام هارون، مصحح کتاب، در حاشیه افزاید:

چنانکه سید مرتضی در امالی و مؤلف زهرالآداب نوشته‌اند، فرزدق این بیتهارادر مورد پرسش هشام سروده است، یا چنانکه در حماسه آمده، از حزین کنانی در ستایش عبدالملك بن مروان است، یا سرودهٔ لعین منقری در ستایش علی بن الحسین است، و یا آن را کثیربن کثیر سهمی دربارهٔ محمد بن علی بن الحسین سروده است، یا از داود بن سلم است در حق قثم بن عباس.[5]

و نیز جاحظ در جای دیگر نویسد: دلیل آنکه خلفا همیشه در مجالس چوبدستی با خود داشتند، چنانکه در محافل نیزه و کمان بر می گرفتند، قول شاعر دربارهٔ یکی از خلفاست:

فی کفه خیزران ریحه عبق — من کف اروع فی عرنینِه شمم
یغضی حیاء و یغضی من جلالته — فما یکلم الا حین یَبْتَسِم[6]

۴. نسب قریش، ص ۱۶۴ ۵. الحیوان، ص ۱۳۳ ۶. البیان والتبیین، ج ۳، ص ۴۱ـ۴۲

و نیز در فصلی که با عنوان «آنچه دربارهٔ چوبدستیها و عصاها و جز آن گفته‌اند» نویسد: پادشاهان حتی در مجالس هم چوبدستی را از دست نمی‌نهادند و برای همین است که شاعر گوید:

فی کفه خیزران ریحه عبق　　بکف أروع فی عرنینه شمم
یغضی حیاء، ویغضی من مهابته　　فما یکلم الا حین یبتسم
ان قال قال بما یهوی جمیعهم　　و ان تکلم یوما ساخت الکلم
یکاد یمسکه عرفان راحته　　رکن الحطیم اذا ما جاء یستلم [۷]

پس از نوشتهٔ جاحظ روایت زبیر بکّار (متوفای سال ۲۵۶ هجری قمری) است. نظر او دربارهٔ شاعر و ممدوح او ذیل نوشتهٔ جلال‌الدین سیوطی خواهد آمد.

ابن قتیبه (متوفای ۲۷۰ هجری) نویسد:

کسی در هیبت بهتر از این شعر نگفته است، سپس بیتهای ۱۲ و ۱۱ را آورده[۸] ابن عبد ربّه از گفتهٔ او آورده است:

بدیعتر ازاین بیتها که شاعر در ستایش یکی از خلفای بنی امیه سروده، گفته نشده است:

یغضی حیاء و یغضی من مهابته　　فلا یکلم الا حین یبتسم [۹]

ابوالفرج اصفهانی (متوفای ۳۵۸) داستان را چنین نویسد:

سالی فرزدق به حج رفت و عمر او در این سفر به هفتاد سال می‌رسید. عبدالملک بن مروان نیز در همین سال برای حج آمده بود. در طواف علی بن الحسین را میان انبوه مردمان دید، پرسید: این جوان کیست که سیمای او همچون آئینهٔ چینی می‌درخشد و دوشیزگان قبیله می‌توانند رخسار خود در آن ببینند؟ گفتند: او علی بن الحسین است. و فرزدق در ستایش او سرود.

اختلاف آنچه ابوالفرج ثبت کرده با آنچه در دیوان فرزدق دیده می‌شود، این است که بیتهای ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۲۵ و ۲۶ را ندارد. و در روایت دیگر آورده است که چون

۷. البیان والتبیین، ج ۱، ص ۳۷۰؛ دکتر عبدالسلام هارون، مصحح کتاب، ذیل همین صفحه آنچه را دربارهٔ شاعر و کسی که شعر دربارهٔ او سروده شده آورده است.

۸. الشعر والشعراء، ص ۹　　۹. عقدالفرید، ج ۱، ص ۲۷

هشام دید، مردم برای علی بن الحسین(ع) راه باز می کنند پرسید: این کیست؟ ابرش کلبی که حاضر بود، گفت: نمی‌شناسم. و فرزدق گفت: اما من او را می‌شناسم.

ـ کیست؟ و فرزدق شعر خود را سرود.[۱۰]

حسن بن بشر آمدی (متوفای ۳۸۴هـ.ق) در المؤتلف والمختلف[۱۱]، ذیل ترجمهٔ کثیربن کثیر سهمی نویسد:

دعبل بن علی در کتاب خود، در ترجمهٔ محمدبن علی بن حسین بن علی، از کثیر آورده است:

هذا الذی تعرف البطحاء وطأته	والبیت یعرفه والحل والحرم
هذا ابن خیر عباداللّه کلهم	هذا التقی النقی الطاهر العلم
اذا رأته قریش قال قائلها	الی مکارم هذا ینتهی الکرم
وکاد یمسکه عرفان راحته	رکن الحطیم اذا ما جاء یستلم

ولی همین مؤلف، ذیل ترجمهٔ حزین کنانی، دو بیت:

فی کفه خیزران ریحه عبق ... و یغضی حیاء و یغضی من مهابته... را ضمن دو بیت دیگر از این شاعر در ستایش عبداللّه بن عبدالملك بن مروان ثبت کرده است.[۱۲]

ابواسحاق حصیری قیروانی (متوفای ۴۱۳ هـ.ق) چنین نویسد:

هشام بن عبدالملك یا ولید برادر او به حج رفت. هنگام طواف خانه خواست دست خود را به حجرالاسود بمالد اما از انبوه مردم نتوانست. برای او منبری نهادند و بر آن نشست. در این هنگام، علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، درحالی که ردا و ازاری پوشیده بود، درآمد از همهٔ مردم خوشروی‌تر و خوشبوی‌تر و خاشع‌تر، و میان دو دیدهٔ او اثر سجده آشکار چون خواست دست بر حجرالاسود مالد، از هیبت او مردم به کنار رفتند. هشام درخشم شد. مردی از شامیان از او پرسید: این کیست که مردم او را چنین حرمت می نهند و بزرگ می‌دارند؟ هشام برای اینکه شامیان بزرگی او را ندانند گفت: نمی دانم. فرزدق که حاضر بود، برخواند... بیتهایی که حصیری در کتاب خود ضبط کرده بیست و نه بیت است.

سپس نویسد: گویند حزین کنانی بر عبداللّه بن عبدالملك بن مروان که امیر مصر

۱۰. اغانی، ج ۲۱، ص ۳۷۶ـ۳۷۷ ۱۱. ص ۱۶۹، چاپ مکتبة القدسی، قاهره ۱۳۵۴هـ.ق.

۱۲. همان کتاب، ص ۸۸

بود درآمد و بر وی خواند:

لما وقفت علیه فی الجموع ضحی — و قد تعرضت الحجاب والظلم
حییته بسلام و هو مرتفق — و ضجة القوم عند الباب تزدحم
فی کفه خیزران ریحه عبق — فی کف اروع فی عرنینه شمم
یغضی حیاء و یغضی من مهابته — فلا یکلم الا حین یبتسم

و گویند که این بیت از داود بن سلم است در ستایش قثم بن عباس، و گفته‌اند آن را لعین سفری[13] دربارهٔ علی بن الحسین سروده است و او را لعین گفته‌اند، چون هنگامی که مردم در نماز بودند شعر می‌خواند، عمر پرسید: این لعین کیست؟[14]

شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) دربارهٔ علت سرودن این قصیده و آمدن هشام به مسجد نامی نمی‌برد و نویسد: علی بن الحسین حج کرد. مردم از جمال او به شگفت درماندند و به خاطر بزرگواری و عظمت او می‌پرسیدند، این کیست و فرزدق آنجا بود و این بیتها را بر خواند:

بیتهایی که شیخ نوشته است شماره‌های ۱، ۲، ۱۳، ۱۱، ۱۵، ۱۶ و ۱۰ است با اندک اختلاف در کلمات.[15]

ابونعیم اصفهانی (متوفای ۴۳۰) به ترتیب، بیتهای: ۲، ۱، ۱۴، ۱۰، ۲۳، ۳، ۴ و ۱۱ را آورده و سبب سرودن آن را چنانکه ابواسحاق قیروانی نوشته ثبت کرده است.[16]

سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) نخست سبب سرودن بیتها را مانند شیخ مفید نوشته، سپس بیتهای ۲، ۱، ۱۰، ۱۳، ۱۱، ۱۵ و ۱۶ را با اندک اختلاف در کلمات، ثبت کرده است. و از روایتی دیگر داستان هشام را نوشته و در پایان می‌افزاید: بیتهای فرزدق بیش از این است که نوشتیم، لیکن آن را نیاوردم؛ چون معروف است.[17]

محمدبن فتّال نیشابوری (مقتول به سال ۵۰۸) نویسد: چون هشام خواست دست بر حجرالأسود بکشد و نتوانست، برای او منبری نهادند و مردم شام گرد او را فرا گرفتند. در این هنگام علی بن الحسین درآمد، ازاری و ردایی پوشیده، و زیباترین و خوشبوترین مردم و میان پیشانی او از اثر سجده پینه بسته بود. چون نزدیک حجر رسید، مردم کنار رفتند. هشام در خشم شد. مردی شامی پرسید: کیست؟ هشام برای آنکه

۱۳. چنین است و صحیح، منقری است. ۱۴. زهرالآداب، ج ۱، ص ۵۹-۶۲

۱۵. ارشاد، ج ۲، ص ۱۵۰ ۱۶. حلیة الاولیاء، ج ۳، ص ۱۳۹ ۱۷. امالی، ج ۱، ص ۶۷-۶۹

شامیان بدو مایل نشوند، گفت: نمی‌شناسم. فرزدق گفت: اما من می‌شناسم. هشام پرسید: کیست؟ وی این شعرها را خواند.[18]

آنچه ابن‌قتال در روضة‌الواعظین آورده، همان بیتهای قصیده است جز آنکه بیت چهارم را ندارد و در عوض این سه بیت را افزوده است:

هذا علی رسول اللّه والده	امست بنور هداة تهتدی الظلم
لا تخلف الوعد میمون نقیبته	رحب الفناء اديب حين يعتزم
يأبى لهم ان يحل الذم ساحتهم	خيم كريم وايدى بالندى هضم[19]

ابن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) شمارهٔ بیتها را چهل و یك ثبت کرده[20] و نویسد: تمام قصیده این است:

يا سائلى اين حل الجود والكرم	عندى بيان اذا طلابه قدموا
هذا الذى تعرف البطحاء وطاته	والبيت يعرفه والحل والحرَم
هذا ابن خير عباداللّه كلهم	هذا التقى النقى الطاهر العلم
هذا الذى احمد المختار والده	صلى عليه الهى ما جرى القلم
لو يعلم الركن من قد جاء يلثمه	لخرَّ يلثم منه ما وطئ القدم
هذا علىٌّ رسول اللّه والده	امست بنور هداة تهتدى الامم
هذا الذى عمه الطيار جعفروا	لمقتول حمزة ليث حبه قسم
هذا ابن سيدة النسوان فاطمة	وابن الوصى الذى فى سيفه نقم
اذا رأته قريش قال قائلها	الى مكارم هذا ينتهى الكرم
يكاد يمسكه عرفان راحته	ركن الحطيم اذا ما جاء يستلم
و ليس قولك من هذا بضائره	العرب تعرف من انكرت والعجم
ينمى الى ذروة العز التى قصرت	عن نيلها عرب الاِسلام والعجم
يغضى حياء و يغضى من مهابته	فما يكلم الا حين يبتسم
ينجاب نور الدجى عن نور غرّته	كالشمس ينجاب عن اشراقها الظلم
بكفه خيزران ريحه عبق	من كف اروع فى عرنينه شمم
ما قال لا قطُّ الا فى تشهده	لولا التشهد كانت لاءَهُ نعم

۱۸. شرحی که ابن قتال دربارهٔ علت سرودن بیتها نوشته همانند آن است که در زهرالآداب آمده است.

۱۹. روضة الواعظین، ص ۲۰۰ـ۲۰۱ ۲۰. مناقب، ج ۴، ص ۱۷۲ـ۱۹۶

مشتقة من رسول اللّه نبعته طابت عناصره والخيم والشيم
حمال اثقال اقوام اذا فدحوا حلو الشمائل تحلو عنده نعم
ان قال قال بما يهوى جميعهم و ان تكلّم يوما زانه الكلم
هذا ابن فاطمه ان كنت جاهله بجده انبياء اللّه قد ختموا
اللّه فضله قدما و شرّفه جری بذاك له فی لوحه القلم
من جده دان فضل الانبياء له و فضل امته دانت له الامم
عمّ البريه بالاحسان وانقشعت عنها العمايه والاملاق والظلم
كلتا يديه غياث عمّ نفعهما تستو كفان ولايعروهما عدم
سهل الخليقة لاتخشی بوادره يزينه خصلتان الحلم والكرم
لا يخلف الوعد ميمونا نقيبته رحب الفناء اريب حين يعترم
من معشر حبهم دين و بغضهم كفر و قربهم منجی و معتصم
يستدفع السوء والبلوی بحبهم ويستراد به الاحسان والنعم
مقدّم بعد ذكر اللّه ذكرهم فی كل فرض و مختوم به الكلم
ان عدّ اهل التقی كانوا ائمتهم او قيل من خير اهل الارض قيل هم
لا يستطيع جواد بعد غايتهم ولا يدانيهم قوم و ان كرموا
هم الغيوث اذا ما ازمة ازمت والاسد اسد الشری والبأس محتدم
يأبی لهم ان يحلّ الذم ساحتهم خيم كريم وايد بالندی هضم
لا يقبض العسر بسطا من اكفهم سيان ذلك ان اثروا و ان عدموا
ایّ القبائل ليست فی رقابهم لاولية هذا اوله نعم
من يعرف اللّه يعرف اولية ذا فالدين من بيت هذا ناله الامم
بيوتهم فی قريش يستضاء بها فی النائبات و عندالحلم ان حلموا
فجده من قريش فی ازمتها محمد و علی بعده علم
بدرله شاهد والشعب من احد والخندقان و يوم الفتح قد علموا
و خيبر و حنين يشهدان له و فی قريظه يوم صيلم قتم
مواطن قد علت فی كل نائبة علی الصحابة لَم اكْتُم كماكَتموا

ابن جوزی (متوفای ۵۹۷) از طريق ابن عائشه داستان حج کردن هشام و راه نيافتن او به حجرالاسود و آمدن امام علی بن الحسين را به اختصار نوشته است. سبهابی را که

او ثبت کرده[۲۱] همان است که در حلیة‌الاولیاء دیده می‌شود.

علی بن عیس اربلی، مؤلف کشف الغمه (متوفای ۶۹۳ هجری) قصیده را در بیست بیت و با اندکی اختلاف در بیتها آورده است.[۲۲] لیکن وی در فصلی که برای نوشتن زندگانی امام حسین بن علی علیهما‌السلام گشوده است، چنین نویسد: فرزدق شاعر در منزل شقوق نزد آن حضرت آمد. حسین علیه‌السلام از او پرسید: ابوفراس از کجا می‌آیی؟

ــ از کوفه.

ــ مردم کوفه را چگونه دیدی؟

ــ دلهای آنان با تو و شمشیرهای آنان با بنی‌امیّه است. دینداران اندك مانده‌اند، قضا از آسمان فرود می آید و خدا آنچه خواهد کند. سپس او را وداع کرد و به راه مکه روان شد. پسر عموی او که از بنو مجاشع بود، گفت: ابوفراس! این حسین بن علی است؟

ــ آری حسین بن علی و فرزند زهرا دختر محمد مصطفی است. به خدا او فرزند بهترین مردم است و فاضلترین کسی است که بر روی زمین راه می‌رود. من در گذشته بی آنکه چشمداشت عطائی داشته باشم، بیتهایی در ستایش او گفته‌ام. من در سرودن این شعرها رضای خدا و بهشت را می خواهم. اگر بخواهی آن بیت را بشنوی، می توانی.

ــ بگو تا بشنوم!

ــ دربارهٔ او و مادر و پدر و جدش چنین گفته‌ام:

هذا حسین رسول اللّه والده	امست بنور هداة تهتدی الامم
هذا ابن فاطمة الزهراء عترتها	فی جنة الخلد مجریأبه القلم
بیوتهم فی قریش تستضاء بها	فی النایبات و عندالحکم ان حکموا
فجده من قریش فی ارومتها	محمد و علی بعده علم
و خیبر و حنین یشهدان له	و فی قریظة یوم صیلم قتم
مواطن قد علت اقدارها و نمت	آثارها لم تملها العرب والعجم

و در مقابل بیتهای ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۵ و ۲۶ قصیده را ندارد. ولی از جمله‌ای که در آخر بیتها افزوده (الی آخر کلام) معلوم است که

۲۱. صفة‌الصفوة، ج ۲، ص ۵۷ ۲۲. کشف‌الغمه، ج ۲، ص ۹۲ـ۹۳

در عصر اربلی شمارهٔ بیتها بیش از آن بوده است که وی ثبت کرده و ممکن است بیتهایی را که ثبت نکرده همان بیتها باشد.[23]

یافعی (متوفای سال ۷۶۸هـ.ق) می‌نویسد: به فرزدق مکرمتی نسبت داده‌اند که در آخرت برای او امید رحمت می‌رود. و آن چنان است که چون هشام بن عبدالملك در روزگار پدر خود حج گزارد، هنگام طواف کوشید که خود را به حجرالأسود برساند و دست بر آن بمالد، از انبوه جمعیت نتوانست. پس برای او منبری نهادند و بر آن نشست و به نظارهٔ مردمان پرداخت و گروهی از بزرگان شام با او بودند. در این هنگام زین‌العابدین علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب، رضوان‌الله علیهم اجمعین، درآمد. چهرهٔ او از زیباترین چهره‌ها و بوی او خوشترین بوها، بلکه گویم: پاکیزه‌ترین و شریفترین مردم در نهاد و سرشت و اصل و فرع. پس گرد خانه گردید و چون به حجرالاسود رسید، مردم به کنار رفتند تا او دست بر حجر مالید. مردی از شامیان گفت:

ـ این کیست که مردمان این چنین بدو حرمت می نهند؟ هشام از بیم آنکه شامیان بدو رغبت کنند گفت:

ـ نمی‌دانم. فرزدق که حاضر بود گفت:

ـ من او را می‌شناسم. شامی پرسید:

ـ ابوفراس! او کیست؟ فرزدق گفت:...

بیتهایی را که یافعی ثبت کرده همان بیتهایی است که در دیوان فرزدق دیده می‌شود، جز اینکه بیتهای ۱۵، ۱۸، ۲۶، ۲۷ دیده نمی‌شود و در مقابل این دو بیت را اضافه دارد:

لا یخلف الوعد میموناً نقیبته	رحب الفناء اریب حین یعترم
یأبی لهم ان یخل الذم ساحتهم	خیم کریم وایدی بالندی هضم

چون هشام این قصیده را شنید در خشم شد و فرزدق را به زندان افکند. زین‌العابدین دوازده هزار درهم برای او فرستاد. فرزدق آن را برگرداند و گفت: من برای خدا او را ستودم. زین‌العابدین گفت:

۲۳. کشف‌الغمه، چاپ تبریز، ج ۲، ص ۴۳ـ۴۴

ـــ ما اهل بیت چیزی را که بخشیدیم نمی گیریم. و فرزدق آن هدیه را پذیرفت.[۲۴]

ابن خلکان (متوفای ۸۰۶ یا ۸۰۸) قصیده را ضمن شرح حال فرزدق نوشته، و شمارهٔ بیتها در کتاب او (وفیات‌الاعیان) بیست و هفت بیت است لیکن بعضی بیتها در تقدیم و تأخیر با ترتیبی که در دیوان فرزدق دیده می‌شود اختلاف دارد. نیز دو بیت ۱۸ و ۲۷ در آن دیده نمی‌شود و به جای آن دو بیت دیگر آمده است.[۲۵]

نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ.ق) قصیدهٔ فرزدق را ترجمه کرده و در دفتر اول سلسلة‌الذهب، بدین صورت آورده است:

پور عبدالملک به نام هشام   در حرم بود با اهالی شام
می‌زد اندر طواف کعبه قدم   لیکن از ازدحام اهل حرم
استلام حجر ندادش دست   بهر نظاره گوشه‌ای بنشست
ناگهان نخبهٔ نبی و ولیّ   زین عبّاد بن حسین علی
در کساء بها و حلّهٔ نور   بر حریم حرم فکند عبور
هر طرف می گذشت بهر طواف   در صف خلق می‌فتاد شکاف
زد قدم بهر استلام حجر   گشت خالی ز خلق راه گذر
شامیی کرد از هشام سؤال   کیست با این چنین جمال و جلال؟
از جهالت در آن تعلّل کرد   در شناسائیش تجاهل کرد
گفت نشناسمش، ندانم کیست   مدنی یا یمانی یا مکّی است
بوفراس آن سخنور نادر   بود در جمع شامیان حاضر
گفت من می شناسمش نیکو   زو چه پرسی بسوی من کن رو
آنکس است این که مکه و بطحا   زمزم و بوقبیس و خیف و منا
حرم و حل و بیت و رکن و حطیم   ناودان و مقام ابراهیم
مروه، سعی و صفا، حجر، عرفات   طیبهٔ کوفه، کربلا و فرات
هر یک آمد به قَدرِ او عارف   بر علُوّ مقام او واقف
قرة‌العینِ سیّد شُهَداست   زهرهٔ شاخ دوحهٔ زهراست
میوهٔ باغ احمد مختار   لالهٔ راغ حیدر کَرّار
چون کند جای در میان قریش   رود از فخر بر زبان قریش

۲۴. مرآة‌الجنان، چاپ مؤسسه اعلمی بیروت، ج ۱، ص ۲۳۹_۲۴۱

۲۵. وفیات‌الاعیان، ج ۵، ص ۱۴۵_۱۴۶

که بدین سرور ستوده شیم		به نهایت رسید فضل و کرم
ذروهٔ عزتست منزل او		حاصل دولتست محمل او
با چنین عز و دولت ظاهر		هم عرب هم عجم بود قاصر
جد او را به مَسندِ تمکین		خاتم انبیاست نقش نگین
لایح از روی او فروغ هدی		فائح از خوی او شمیم وفا
طلعتش آفتاب روز افروز		روشنائی فزای و ظلمت سوز
جد او مصدر هدایت حق		از چنان مصدری شده مشتق
از حیا نایدش پسندیده		که گشاید به روی کس دیده
خلق ازو نیز دیده خوابانند		کز مهابت نگاه نتوانند
نیست بی سبقت تبسُّم او		خلق را طاقت تکلم او
در عرب در عجم بود مشهور		گو مدانش مغفلی مغرور
همه عالم گرفت پرتو خَور		گر ضریری ندید ازو چه ضرر
شد بلند آفتاب بر افلاك		بوم اگر زو نیافت بهره چه باك
بر نکوسیرتان و بدکاران		دست او ابر موهبت باران
فیض آن ابر بر همه عالم		گر بریزد نمی نگردد کم
هست از آن معشر بلند آئین		که گذشته ز اوج علیین
حب ایشان دلیل صدق و وفاق		بغض ایشان نشان کفر و نفاق
قربشان مایهٔ علوّ و جلال		بُعدشان مایهٔ عتُوّ و ضلال
گر شمارند اهل تقوا را		طالبانِ رضای مولا را
اندر آن قوم مقتدا باشند		و اندر آن خیل پیشوا باشند
گر بپرسد ز آسمان بالفرض		سائلی: مَن خیار اهل الأرض
به زبان کواکب و انجم		هیچ لفظی نیاید الّا هم
هم غیوث الندا اذا وهبوا		هم لیوث الشری اذا نهبوا
سر هر نامه را رواج افزای		نامشان هست بعد نام خدای
ختم هر نظم و نثر را الحق		باشد از یُمن نامشان رونق

چنانکه می بینید، ترجمهٔ جامی منطبق با بیتهای ۱، ۳، ۱۰، ۱۱، ۲۱، ۲۳ و ۲۵ قصیده است.

ابن حجر هیتمی (متوفای ۹۷۴) سبب سرودن قصیده را پرسش هشام نوشته.

سپس بیتهای ۱، ۲، ۱۰، ۳، ۴، ۲۱ و ۲۴ را ثبت کرده و نویسد، قصیده مشهور است.

جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) در شرح شواهد مغنی، ذیل بیت: یغضی حیاء و یغضی من مهابته، از طریق ابن عساکر (متوفای ۵۷۱) از ابن عائشه داستان حج هشام را چنانکه مشهور است آورده و بیست و سه بیت از بیتهای قصیده را به نام فرزدق ثبت کرده است.[۲۶] لکن در ذیل آن از طریق زبیر بکار (متوفای ۲۵۶ هجری قمری) چنین نویسد:

سپس دیدم زبیر بکار در کتاب الموفقیات از مصعب بن عبدالله روایت کرده است که: پسر عبدالملك بن مروان به حج رفت. پدرش بدو گفت، حزین شاعر در مدینه نزد تو خواهد آمد. او زبانی گزنده دارد. مبادا از وی روی پنهان کنی، او را خوشنود کن. هشام به مدینه آمد و فرزدق نزد او رفت. چون زیبایی چهرهٔ او را دید و دید که عصای خیزرانی در دست گرفته، خاموش ایستاد. عبدالله او را مهلت داد تا استراحتی کند. سپس گفت: السَّلام رحمك اللّه. گفت: علیك‌السلام، چهرهٔ امیر را می بینم. اصلحك اللّه. من تو را به شعری مدح گفتم، چون بر تو داخل شدم و جمال و بهای تو را دیدم آنچه گفته بودم فراموش کردم. در اینجا دو بیت را گفته‌ام. پرسید:

ــ دو بیت کدام است؟ و حزین برخواند.

في كفه خيزران ريحها عبق من كف اروع في عرنينه شمم
يغضي حياء و يغضي من مهابته فلا يكلم الا حين يبتسم[۲۷]

برابر آنچه تا کنون نوشته شد، در اسناد سدهٔ سوم تا سدهٔ دهم، گویندهٔ شعرها و ممدوح قصیده را چنین ثبت کرده‌اند:

فرزدق[۲۸] در مدح علی بن الحسین علیه‌السلام
فرزدق در مدح حسین بن علی علیهماالسلام
حزین کنانی[۲۹]: عبدالملك پسر مروان
لعین منقری[۳۰]: علی بن الحسین(ع)

۲۶. شرح شواهد مغنی، ص ۷۳۲ـ۷۳۴

۲۷. شرح شواهد مغنی، ص ۷۳۴ـ۷۳۵؛ الاخبار الموفقیات، ص ۶۳۴

۲۸. همام‌بن غالب (متوفای ۱۱۰ هجری) [معجم‌الادباء]

۲۹. ابواحکم حزین سلیمان دیلمی (متوفای حدود سال نود هجری)

۳۰. منازل بن ربیعه از بنی منقر

کثیربن کثیر سهمی: محمدبن علی بن‌الحسین
داودبن سلم[31]: قثم‌بن عباس
حزین کنانی: عبدالله‌بن عبدالملک

اختلاف در شمارهٔ بیتها نیز مانند اختلاف در گویندگان و ممدوحان قصیده است. چنانکه دیدیم، شمار بیتها را بیست و دو[32] تا چهل و یک[33] ثبت کرده‌اند. ممکن است در سندهای متأخر افزونتر از این شماره نیز یافت شود. آیا همهٔ این بیتهارا فرزدق سروده؟ و اگر همهٔ بیتها ازوست آیا این قصیدهٔ طولانی را در کنار حجرالاسود، خطاب به هشام‌بن عبدالملک یا خطاب به مردمی که می‌خواسته‌اند امام علی بن الحسین را بشناسند گفته؟ یانخست چند بیت را برخوانده، سپس قصیده‌ای کامل سروده است؟ آیا در طول تاریخ (از نیمهٔ دوم سدهٔ نخست تا نیمهٔ دوم سده ششم هجری ـــ عصر صاحب مناقب) دوستداران اهل بیت، بیتهایی نساخته و به بیتهای فرزدق بیفزوده‌اند؟ آیا دیگر شاعران شعرهایی در همان وزن و قافیه نداشته‌اند، و گردآورندگان شعرها و تذکره‌نویسان آن بیتها را به نام فرزدق ثبت نکرده‌اند؟

اگر بخواهیم این موضوع را با نقد علمی بسنجیم، و چون کسانی که می‌کوشند هر چه را دربارهٔ فضیلت اهل بیت نوشته‌اند انکار کنند، نباشیم، نیز چون مرحوم سید عبدالرزاق موسوی مُقَرَّم[34] تردیدکنندگان درانتساب بیتها را به فرزدق، قلب‌کنندگان حقیقت و گردانندگان حق از مرکز آن و منکران فضیلت اهل بیت ندانیم، چه باید کرد؟ و خلاصه اگر نخواهیم از روی تقلید، دربست منکر انتساب همه یا بعض این بیتها به فرزدق بشویم و یا همهٔ آن را از وی بدانیم، بلکه بخواهیم با استناد به دلیل اطمینان بخش نظر بدهیم، سندی قانع کننده داریم یا نه؟ راستی که پس از گذشت بیش از سیزده قرن، نظری درست و غیرقابل جرح در این باره دادن بسیار دشوار است.

از روزی که این بیتها یا لااقل چند بیت از بیتها را سروده‌اند، تا روزی که هر چهل و یک بیت را به نام فرزدق در ستایش امام علی بن الحسین(ع) ثبت کرده‌اند، ششصد سال گذشته است. در صورتی که هیچگونه انگیزه‌ای برای قلب حقیقت وجود نداشته

۳۱. مولی بنی تمیم بن مره از شاعران عصر اموی و عباسی (متوفای حدود ۱۲۰هـ.ق) [معجم الادباء]
۳۲. البیان والتبیین، ج ۳، ص ۴۱ـ۴۲
۳۳. ابن شهرآشوب، مناقب، ج ۴، ص ۱۶۹ـ۱۷۲
۳۴. مؤلف کتاب امام زین العابدین

باشد، بطور طبیعی ممکن است گذشت نیم قرن در نقل داستانی، دگرگونی پدید آورد تا چه رسد به چنین سالیان دراز. پس روشن است که از راه بررسی اسناد و تتبع در سلسله سند روایتها به جایی نمی‌رسیم. ناچار در اینجا باید از قرینه‌های خارجی کمك بگیریم: شرایط زمان مدیحه، شرایط مکان آن، قرینه‌های مقامی، روحیه و اخلاق شاعر و از همه مهمتر سبك شعر و بررسی محتوی و قالب شعر می تواند رهنمای ما گردد.

نخست به شرایط زمانی و مکانی بنگریم:

چنانکه دیدیم، مکان این قصیده را مسجدالحرام و زمان آن را آمدن هشام به مسجد برای طواف و آمدن امام سجاد به تنهایی برای طواف نوشته‌اند. و سبب آن را کوشش هشام در پنهان داشتن مقام شامخ امام علی بن الحسین از مردمان گفته‌اند. هشام یا دیگری پرسیده است، شخصیتی که حاضران مسجد بدو احترامی چنین می نهند کیست؟ و فرزدق در پاسخ سروده است: «هذا الذی...» در چنین موقعیت، شاعر خواسته است مردی را از خاندان پیغمبر به دیگران که او را نمی‌شناسند یا می‌شناسند و خود را ناشناسا می نمایانند، بشناساند. پرسش مشخص، پاسخ دهنده معلوم، زمان کوتاه و مکان محدود است: و بیت‌های ۱، ۲، ۳، ۱۳، ۲۱، ۲۳ و ۲۵ در نهایت بلاغت و متناسب با مقام.

شاعر آنچه باید بگوید در قالب عبارت ریخته و با شیواترین معنی و استوارترین لفظ در این هفت بیت گنجانده است. نه زمان گنجایشِ بیشتر دارد و نه بلاغت رخصت درازگویی می دهد.

به احتمال قوی، بیتهایی که فرزدق در آن مجمع سروده و خوانده همین چند بیت بوده است. و چون آنچه گفته از دل برخاسته، در دلها نشسته است. این شعرها در زبانها فتاده و چنانکه رسم است شاعران دیگر در ستایش ممدوحان خود بیتهایی بدین وزن و قافیه سروده‌اند. سپس با گذشت زمان همهٔ آن بیتها به نام فرزدق ثبت شده است.

گفتیم «چنانکه رسم است...» خوب به‌خاطر دارم روزی که محمدمهدی جواهری، شاعر معروف عراق، قصیدهٔ خود را در مجلس بزرگداشت ابوالعلاء معرّی آغاز کرد که: «قِفْ بِالْمَعَرَّةِ و امْسح خَدَّها التربا» و مورد ستایش حاضران و از جمله دکتر طه حسین که حاضر بود قرار گرفت، تا مدتی دراز شاعران عراق قصیده‌هایِ خود را با کلمهٔ «قف» آغاز می کردند، و یکی از شاعران نجف در رثاء مرحوم آیت‌الله حاجی آقا حسین طباطبائی قمی قصیده‌ای خواند که آغاز آن «قِفْ بِالشرَّيعَةِ ابِّن شيخها العَلَما»

بود. مقصودم این است که اگر بعض بیتهایی که بدین قصیده ملحق شده از شاعران دیگر و در ستایش ممدوحان آنان باشد، تقلیدی از بیتهای فرزدق بوده است. البته می توان گفت فرزدق در آن جمع چند بیت سروده و سپس بیتهای دیگری بر آن افزوده و قصیده را به بیست و هفت بیت (چنانکه در دیوان او دیده می‌شود) و یا به چهل و یک بیت (چنانکه در مناقب و بحار است) رسانده است. اینجاست که باید به سبک شعر و محتوای آن توجه کنیم.

چنانکه دیدیم، حادثه‌ای که منشأ سرودن این بیتها شد، این بود که از هشام پرسیدند، این مرد که مردم بدو این حرمت می نهند کیست؟ او گفت، نمی‌دانم، پرسنده مردم بودند و پاسخ دهنده هشام. فرزدق برای اینکه بدو نشان دهد ناشناختن وی زیانی به مقام امام نمی‌رساند، آغاز سخن کرده و با در نظر گرفتن این قرینه، می توانیم بگوییم بیت نخستین قصیده که در مناقب و بحار دیده می‌شود:[۳۵]

یا سائلی این حل الجود والکرم   عندی بیان اذا طلابه قدموا[۳۶]

از فرزدق نیست. او نه این بیت را کنار حجرالاسود سروده و نه بعداً به بیتهایی که در آنجا سروده افزوده است. چرا؟ چون صرف نظر از سستیِ بیت، از جهت تلفظ و معنی کسی از او نپرسیده بود بخشش و رادی کجا بار گشوده است؟ این بیت را بعدها ساخته و در آغاز بیتهای فرزدق نهاده‌اند تا به گمان آنان قصیده بدون مطلع نباشد؛ در حالی که افزودن همین بیت ربط معنی را به هم زده است. شاعر در این بیت می گوید: «ای که از من می پرسی بخشش و بزرگواری کجا بار گشوده است، اگر خواستاران پیش آیند بیان آن نزد من است» سپس بلافاصله می گوید: «این کسی است که بطحا او را می‌شناسد و خانه و حرم و بیرون حرم او را می‌شناسد.» پرسش از بخشش است و پاسخ از شناسایی.

شاعری که برای تعبیر از بخشش ممدوح خود بیتی با چنین صلابت لفظ و رفت معنی می‌سراید:

عَمَّ الْبَرِيَّةَ بِالإحسانِ فَانْقَشَعت   عَنها الغَياهِبُ والْاْمْلاقُ والْعَدَم

كِلْتا يَدَيْه غياثٌ عمَّ نَفْعُهما   تُسْتَو كفان ولا يَعْروهُما عَدَم[۳۷]

۳۵. مناقب، ج ۴، ص ۱۲۷؛ بحار، ج ۴۶، ص ۱۲۵ـ۱۲۷

۳۶. ای که از من می‌پرسی بخشش و کرامت کجا منزل کرده است.

۳۷. بیتهای ۵ و ۹

چگونه بیتی چنان سست را در آغاز گفتار خود می نهد.

بیت دهم را یك بار دیگر بنگرید:

إذا رأتْهُ قُريشٌ قالَ قائلُها　　إلى مَكارمِ هذا يَنْتَهي الْكَرَم

در اینجا از قریش طبعاً بزرگان و سرشناسان این تیره را می خواهد، و آنان چنانکه می دانیم، هیچگاه با بنی هاشم میانهٔ خوبی نداشتند، بلکه مسلمانی را نیز به دل نپذیرفتند. در روزگار حکومت عبدالملك و پیروزی آل مروان، چگونه گویندهٔ قریش می گوید بزرگی به علی بن الحسین(ع) منتهی می شود ــ هر چند سخنی حق است اما قریش هرگز چنین حقی را بر زبان نمی آورد. گویا این بیت را یکی از متملقان در ستایش یکی از آل مروان سروده است، سپس آن را بدین قصیده افزوده اند.

بیت دوازدهم نیز قابل تأمل است:

خیزران در دست گرفتن، و مخصوصاً خوشبو ساختن آن از خصوصیات جباران یعنی خلیفه های اموی و سپس عباسی است که در این کار از پادشاهان کشورهای همجوار تقلید می کردند.

امام سجاد(ع) که دستش از بسیاری سجده پینه بسته و او را ذوالثَّفنات لقب داده اند، کجا خیزران مُشك آلود داشت تا آن را از دست ننهد. گفتهٔ خطیب تبریزی درست می نماید که:

مقام عابدترین و فاضلترین مردم زمان والاتر از آن است که با چنین بیتی ستوده شود.

سستی شعر از نظر معنی نیز درخور توجه است. شاعری که ممدوح خود را چنین می ستاید:

یکاد یمسکه عرفان راحته　　رکن الحطیم اذا ما جاء یستلم

رکن حطیم به هنگام دست سودن وی بر او به خاطر مقامش می خواهد دست او را وانگذارد، چگونه پس از چند بیت این بیت سست و معیوب را می سراید و گفتهٔ خود را نقض می کند که:

لو یعلم الرکن من قد جاء یلثمه　　لخر یلثم منه ما وطئ القدم

شاعر در این بیت:

هذا ابن خیر عباداللّه کلهم   هذا التقی النقی الطاهر العلم

کسی که فرزند بهترین مردم (رسول خدا معرفی شده) دیگر بار لزومی ندارد به عموی او شناخته شود. بعضی بیتها که در مناقب و بحار آمده و در دیوان فرزدق دیده می شود، از جهت لفظ و معنی سست تر از بیتهایی است که در دیوان موجود است، و بعض دیگر با آنچه علی بن عیسی اربلی در ذیل سیرهٔ امام حسن بن علی(ع) نوشته مناسبتر می نماید.

نقل مؤلف کشف الغمه از فرزدق بسیار مهم و جالب به نظر می رسد، اما سندهای پیش از وی آن را تأیید نمی کند. آیا می توان گفت، فرزدق قصیده‌ای به همین وزن و قافیه در ستایش سیدالشهدا علیه السلام داشته سپس در مسجدالحرام برای پاسخگویی به هشام چند بیتی را در مدح امام علی بن الحسین به همان وزن و قافیه سروده، سپس با گذشت زمان، آن قطعه و قصیده یکی شده است؟

باری، اگر فرزدق این بیتها را دربارهٔ امام علی بن الحسین سروده باشد، اندکی از دین خود را ادا کرده و تا حدی از جُرمهای سنگینی که به گردن داشته کاسته است؛ چه سراسر دیوان این شاعر مدح معاویه و عبدالملك پسر مروان، ولید پسر او، یا یزیدبن عبدالملك و عاملان آنان چون حجاج بن یوسف است و مخصوصاً در دیوان او بیش از ده قصیده در ستایش هشام و فرزند او می توان یافت. نوشتهٔ یافعی بسیار بلیغ است که: مکرمتی به فرزدق نسبت داده‌اند، و اگر درست باشد، برای او امید رحمت در آخرت می رود.

حال مسلّم است که اگر پژوهنده براساس نشانه‌های تاریخی و قرینه‌های لفظی و مقامی در انتساب بعضی از این بیتها به فرزدق تردید کند، حق را از مرکز آن نگردانده و منکر فضیلتی از فضیلتهای امام سجاد نشده است. شگفت است که در کتابهای متأخّران به خاطر همین چند بیت، فرزدق را شاعری ستایشگر اهل بیت[۳۸] و یا شاعر امام علی بن الحسین(ع)[۳۹] شناسانده‌اند. معاصرانِ آن حضرت چون زهری، سعیدبن مسیب، ابوحازم که هر یك از فقیهان یا زاهدان عصر خویش بوده‌اند و با عبارتهایی شیوا

۳۸. مقدمهٔ دیوان فرزدق (نوشتهٔ کرم البستانی)، چاپ دارصادر بیروت

۳۹. فی رحاب ائمة اهل البیت، ج ۳، ص ۱۹۰

و بلیغ آن حضرت را ستوده یا بهتر بگوییم حقی را گفته‌اند، دیگر مجالی برای فرزدق که ستایندهٔ عبدالملك، حجاج و دیگر دشمنان آل محمد(ص) است، نمی‌گذارند.

آینده، ۱۳۶۲

ستایش و سوك امام هشتم علیه‌السلام در شعر

چنانکه می‌دانیم شعر ترجمان عاطفه و احساس انسانهاست، و چون در این نوع قیاس بیشتر از تخیّل و وهم استفاده می‌شود نه واقعیت خارجی، تأثیرش در طبیعت مردم بیش از قیاسهای دیگر است.

و باز می‌دانیم در عربستان پیش از اسلام، برخی از تیره‌ها، از این هنر برای بازگویی مفاخر خود به مردمان و توجه آنان به خود سود می‌جستند. رئیس قبیله می‌کوشید با بخشیدن صلت بسیار به شاعر و پذیرایی شایان از او، زبان وی را به ستایش خود و خاندان خود بگشاید، یا از او بخواهد تیرهٔ رقیب را نکوهش کند.

با ظهور اسلام، بهره گیری از این هنر عاطل نماند؛ شاعران قریش را می بینیم که در جنگهای بدر و اُحُد، بزرگان مکّه را می‌ستودند و پیغمبر(ص) و مسلمانان مدینه را نکوهش می کردند. در مقابل آنان، رسول اکرم(ص) از شاعران اردوی مسلمانان می‌خواست بدانها پاسخ دهند و می‌فرمود: «شعر شما در آنان کارگرتر از تیر تیراندازان است.»

با گسترش اسلام و نزول بعضی آیه‌های قرآن کریم و ارشاد پیغمبر(ص)، اندك اندك، شمار شعرهای مدحی و هجائی که رنگ نژاد و قبیله داشت، کاهش یافت و سروده‌ها رنگ مسلمانی و اخلاق انسانی به خود گرفت.

از سال سی‌ام هجری که حکومت اسلامی مسیر خود را ــ لااقل در بعضی خطوط ــ تغییر داد، دوباره شعر عربی به پذیرش رنگ نژاد متمایل گشت. نمونهٔ این دگرگونی را در شعرهای سروده شده از عصر عثمان بن عفان به بعد می بینیم.

در دورهٔ جنگهای داخلی ـــ نبرد جمل و صفین ـــ شاعران اردوی معاویه ته‌رنگ اسلام و اخلاق مسلمانی را هم از شعر خود زدودند و سبك شعر را به دوران پیش از اسلام ـــ عصر جاهلی ـــ برگرداندند. در شعرهای این دوره، دیگر سخنی از تقوی، ایمان به خدا، عدالت و حکومت امام عادل در میان نیست؛ آنچه می بینیم، نازیدن تیره‌ای است بر تیرهٔ دیگر.

بدین شعر که اندکی از بسیار است، توجّه فرمایید:

أری الشام تکره مُلك العِراق　　واهل العراق لهم کارهونا
فقالوا علی علینا امام　　فقلنا رضینا ابن هند رضینا

چنانکه می بینیم شاعر، حکمرانی عراق را بر شام نمی پذیرد ـــ همان سخنی که لخمیان و غسانیان می گفتند ـــ و بدین توجه ندارد که جدال بر سر امام است، نه زیردست بودن شام یا عراق.

تغییرهای بنیادی که از عصر معاویه در رژیم اسلامی پدید آمد و منکراتی را که وی آشکارا مرتکب شد و فشار سختی که بر شیعیان علی علیه‌السلام وارد آورد و فجایعی که به امر یزید ـــ از حادثهٔ کربلا گرفته تا قتل عام مدینه ـــ رخ داد، در حوزه‌های مسلمانی بی‌اثر نماند.

بیشتر عراق و کمتر حجاز و شام اگر تکانی نخورند، باری به زبان ناخشنودی نمودند. حکمرانان سفیانی و مروانی برای اینکه ذهن مسلمانان را از اندیشیدن دربارهٔ کردار خود منحرف سازند، از یك سو مکتبهای فکری مرجئه و جبریان را تقویت کردند، تا در ذهن مسلمانان، حکومت مسئول کردار زشت خود نباشد، یا لااقل راهی برای رهایی از عذاب الهی پیش پای او گشوده بماند؛ از سوی دیگر، گروهی شاعر شکمبارهٔ سودجو را به مزد گرفتند و با بخشیدن صلتهای گران به آنان، از ایشان خواستند تا به زبان شعر آنچه را در آنان نیست بستایند و آنچه را هست بزدایند؛ شاعرانی چون اخطل، کعب بن جعیل، بشار پسر برد و جز آنان.

عباسیان نیز چنانکه می دانیم، دنباله‌رو امویان بودند؛ با این تفاوت که شمار شاعران ستایشگر آنان بیش از شاعران دورهٔ اموی است.

برابر این خیل دنیاپرست از خدا بی خبر، دسته‌ای اندك را می بینیم که در هر دو دوره ـــ امویان و عباسیان ـــ نه بیم جان داشتند و نه امید نان، خدا را می خواستند و

حقیقت را. اینان همان گروه کوچک‌اند که در تاریخ ادبیات به نام «شاعران شیعی» مشهور گشته‌اند. سر دستهٔ اینان را باید کمیت بن زید اسدی و بهترین آثار مدحی عصر اموی را باید «هاشمیات» این شاعر شمرد و پس از او شاعران دیگر که در عصر اموی یا عصر عباسی می‌زیسته‌اند.

با توجه بدین نکته که این دسته از شاعران همیشه در مخاطره بودند، و شعر را برای تبلیغ عقیدهٔ خود می سروده‌اند، نه برای سر و سامان دادن دنیای خویش، شمار این شعرها از جهت کمیّت درخور توجه است، مخصوصاً آنچه در ستایش امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سروده شده که در این قسمت شاعران شیعی ــ با اختلافی که در مذهب دارند ــ هم‌عقیده‌اند.

و در درجهٔ دوم ستایشهای امام سوم و حادثهٔ کربلا و سر ستایش دختر پیغمبر که نمونه‌ای از آن شعرها را به مناسبت در کتاب زندگانی فاطمه (ع) آورده‌ام.

در این بحث، با کمی وقت و گرفتاریهای فراوان، شعرهای شاعران عرب زبان که در ستایش یا سوك امام هشتم سرودهٔ شده فراهم آمده است. باید توجه داشت که سروده‌ها بیش از این مقدار است، و چنانکه نوشتم مجال فراخ‌تری می خواهد که امیدوارم در آینده استقصای بیشتری شود. لیکن نباید از نظر دور داشت که ستایش امام هشتم را شاعران دوازده امامی عهده دارند، در صورتی که در ستایش امیرالمؤمنین دیگر شعبه‌های شیعی نیز سهم دارند. و شاید یکی از علتهای اندك بودن این دسته از شعرهای مدحی همین باشد.

اما چیزی که در دیدهٔ نویسنده این مقاله شگفت می نماید، این است که چرا دربارهٔ ولایتعهدی آن حضرت که به سال دویست و یك هجری قمری رخ داده، نمونهٔ بسیاری از شعر شاعران را نمی بینیم. شعر سرودن پیرامون چنین واقعه به شاعران شیعه مذهب مخصوص نبوده است. خلیفه‌ای کاری بزرگ کرده و شخصیتی از خاندان علی را به ولایت‌عهدی گمارده. به خاطر بازگویی حقیقت نه، به خاطر خوشایند حاکم هم که باشد شاعران مدیحه‌سرا باید در این باره داد سخن بدهند. نمونهٔ شعرها کو؟ و بر سر آن چه آمده است؟ نمی توان گفت شاعران در این حادثه خاموش مانده‌اند. آیا پس از شورش عباسیان در بغداد و به خلافت گزیدن ابراهیم‌بن مهدی و پشیمان شدن مأمون از کار خود و شهادت حضرت رضا، حاکم و مأموران او به تدریج آن شعرها را از میان نبرده‌اند؟ پس از گذشت هزار و دویست سال، آنچه گفته شود حدس و گمان است. به

هر حال، در این مقاله که قسمت نخستین از بحث ماست، شعرهای عربی که در مدح امام هشتم یا رثای او سروده شده و در تذکره‌ها و دیوانهای شعر دیده شد، گرد آمده است. و بخش دوم مخصوص شعر فارسی است. زمانی که در نظر گرفته‌ایم از نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری تا پایان سدهٔ نهم است.

بخش نخست
شعرهای عربی

اشجع سلمی

اسجع بن عمرو سلمی از قبیلهٔ بنی سُلیم و از شاعران هم عصر بشار بن برد است. در یمامه متولد شد و به ستایش برامکه پرداخت و به محضر رشید راه یافت و کار او رونق گرفت. به سال ۱۹۵ هجری قمری درگذشت.

یاصاحب العیس یحدی فی ازمتها ... اسمع واسمع غدایا صاحب العیس
اقرا السلام علی قبر بطوس ولا ... تقرا السلام ولا النعمی علی طوس
فقد اصاب قلوب المسلمین بها ... روع وافرخ فیها روع ابلیس
واخلست واحد الدنیا وسیدها ... فای مختلس منا و مخلوس
ولوبدا الموت حتی یستدیر به ... لاقی وجوه رجال دونه شوس
بوءسا لطوس فما کانت منازله ... مما تخوفه الایام بالبوس
معرس حیث لا تعریس ملتبس ... یا طول ذلک من نأی و تعریس
ان المنایا انالته مخالبها ... و دونه عسکر جمّ الکرادیس
اوفی علیه الردی فی خیس اشبله ... والموت یلقی اباالاشبال فی الخیس
مازال مقتبسا من نور والده ... الی النبی ضیاء غیر مقبوس
فی منبت نهضت فیه فروعهم ... بباسق فی بطاح الملك مغروس
والفرع لا یرتقی اِلاّ علی ثقة ... من القواعد والدنیا بتأسیس
لا یوم طوس الذی نادت بروعته ... لنا النعاة وافواه القراطیس
حقا بان الرضا اودی الزمان به ... ما یطلب الموت الاکل منفوس
ذااللحظتین وذااليومين مفترش ... رمسا کآخر فی یومین مرموس
بمطلع الشمس وافته منیته ... ماکان یوم الردی عنه بمحبوس
یا نازلا جدثا فی غیر منزله ... و یا فریسة یوم غیر مفروس

لبست ثوب البلى اعْزز على به   لبسا جديدا وثوبا غير ملبوس

صلى عليك الذى قد كنت تعبده   تحت الهواجر فى تلك الا ماليس

لولا مناقضة الدنيا محاسنها   لما تقايسها اهل المقاييس

احلك الله دارا غير زائلة   فى منزل برسول الله مأنوس[1]

١. مقاتل الطالبين، ص ٥٦٨ـ٥٧٠: اعيان الشيعه، ج ١٢، ص ٢١٧ـ٢١٨

ابونواس

حسن بن هانی بن عبدالاول بن صباح حکمی فارسی، متولد سال ۱۴۱ و متوفای بین سالهای ۱۹۹ و ۲۰۰ هجری قمری.

اذا ابصرتك العين من بعد غاية — و عارض فيه الشك اثبتك القلب
ولو ان قوما امّموك لقادهم — نسيمك حتى يستدل بك الركب[۲]

○

مطهرون نقيات جيوبهم — تجرى الصلاة عليهم أينما ذكروا
من لم يكن علويا حين تنسبه — فما له فى قديم الدهر مفتخر
اللّه لما برى خلقا فاتقنه — صفاكم واصطفاكم ايهاالبشر
فانتم الملأ الاعلى وعندكم — علم الكتاب و ماجاءت به‌السور[۳]

○

قيل لى انت احسن الناس طرا — فى فنون من الكلام النبيه
لك من جيد القريض مديح — يثمر الدر فى يدى مجتنيه
فعلامَ تركت مدح بن موسى — والخصال التى تجمّعن فيه؟
قلت لا استطيع مدح امام — كان جبريل خادما لابيه[۴]

۲. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۱۴۳؛ بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۲۳۶.

۳. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۱۴۳؛ وفیات الاعیان، ج ۲ ص ۳۳؛ کشف الغمه، ج ۲، ص۳۱۷، بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۲۳۶؛ منتخب التواریخ، ص۵۳۷.

۴. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۱۴۲؛ وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۴۳۳؛ النقض، ص ۲۲۸؛ مـ ق‍ـ، ج ۴، ص ۳۴۲_۳۴۳؛ بحارالانوار، ج ۴۵۹، ص ۴۳۵

و ابن خلکان نویسد: سبب سرودن این بیتها این بود که یکی از دوستان ابونواس وی را گفت: «وقیحتر از تو ندیدم. دربارهٔ شراب و دیگر چیزها سخنی ناگفته نگذاشتی. این علی بن موسی الرضاست که در عصر تو به سر می برد و تو در ستایش او چیزی نگفته ای.» گفت: «به خدا که به خاطر بزرگی او وی را نستودم. مانند مرا چه حدی است که مانند او را بستاید.» سپس این بیتها را سرود.[5]

لیکن با آنکه این قطعه و قطعه‌های پیشین در چند مأخذ به نام ابونواس ثبت شده، در نسبت آن به وی نمی توان تردید نکرد؛ چرا که:

۱. سالیان مرگ ابونواس را بین ۱۹۹ ـ ۲۰۰ هجری نوشته‌اند. دراین سالها ابونواس در بغداد به سر می برده و امام علی بن موسی‌الرضا در مدینه. شاعری چون ابونواس که عمر خود را در ستایش کسانی گذرانده که بدو نواله می بخشیده‌اند و نیز از تقوا و فضیلت اخلاقی بی بهره بود، چگونه کسی را می ستاید که فرسنگها با او فاصلهٔ مکانی دارد و امید بخششی از وی ندارد. بلی اگر زمان ابونواس به درازا می کشید و سال ولایتعهدی امام هشتم را در می یافت. همراه مأمون در خراسان به سر می برد، ممکن بود این بیتها و همانند آن را از او دانست.

۲. ابونواس که هر چه داشته از بخشش هارون و امین و مأمون است و خود را ستایشگوی عباسیان به حساب آورده، چگونه جرأت می کند این بیت را بسراید:

من لم یکن علویّا حین تنسبه   فما له فی قدیم الدهر مفتخر

۳. در هیچیك از دیوانها که شعرهای ابونواس در آن گرد آمده این قطعه دیده نمی شود. به احتمال قوی، این قطعه‌ها سرودهٔ شاعر شیعی مذهب و درست اعتقادی است و ناسخان نادانسته آن را به نام ابونواس ثبت کرده‌اند.

هرگاه چنانکه مشهور است، این بیتها سرودهٔ ابونواس باشد، توفیقی رفیق او گشته، و با چنین خدمت، برخی از گناهان خویش را در معرض بخشایش نهاده، و ذخیره‌ای برای آخرت خود اندوخته است.

۵. وفیات الاعیان، ج۲، ص ۴۲۳

ابومحمد یزیدی

یحیی بن مبارك بن مغیره مکنی به ابومحمد مولای بنی عدی بن عبدمناف.

یاقوت ترجمهٔ او را در معجم الادباء، ج ۲، ص ۳۰ ـ ۳۲ آورده و نویسد: در روزگار رشید باکسائی در بغداد بود. او را مجموعه‌ای از ادب است که اندکی از شعر خود را در آن آورده. در سن شصت و چهارسالگی به خراسان درگذشت. لیکن اگر این شاعر به سال ۲۰۲ مرده باشد، این بیتها از او نیست، چه مسلّماً بیتها پس از شهادت امام رضا به سال ۲۰۳ سروده شده است.

ما لطوس لاقدس اللّه طوساً — کل یوم تحوز علقا نفیسا

بدأت بالرشید فاقتبضته — و ثنت بالرضا علی بن موسی

بامام لا کالائمة فضلا — فسعود الزمان عادت نحوسا[۶]

○

یکی از کنیزکان مأمون در مرثیهٔ آن حضرت سروده است:

سقیا لطوس ومن اضحی بها قطنا — من عترة المصطفی ابقی لنا حزنا

۶. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۲۵۵؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۸

اعنی ابا حسن المأمول ان له　　حقا علی کل من اضحی بها شجنا[7]

۷. بحار، ج ۴۹، ص ۳۰۶: در کتاب غیبت، شیخ طوسی دو بیت فوق را به کنیزکی از خنیاگران مأمون نسبت داده است.

صولی

ابراهیم بن عباس بن محمد، کاتب، مترسل، شاعر از وابستگان فضل بن سهل ذوالریاستین، متوفای سال ۲۴۳ هجری قمری.

ازالت عزاء القلب بعد التجلد　　　مصارع اولاد النبی محمد [۸]

○

مؤلف کشف الغمه دو بیت زیر را به نقل از صولی آورده تا نشان دهد که نام او تکتم است و گوید دلیل آن اینکه شاعر گفته است:

الا إن خیرالناس نفسا و والدا　　　و رهطا واجداداً علی المعظم
اتتنا به للعلم و الحلم ثامنا　　　اماما یؤدی حجة الله تکتم [۹]

۸. اغانی، ج ۱۰، ص ۵۲؛ بحار، ج ۴۹، ص ۲۳۵

۹. کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۱۲؛ منتخب التواریخ، ص ۵۲۵؛ مناقب، ج ۴، ص ۳۳۲

دعبل

نام او را حسن، عبدالرحمن و یا محمد نوشته‌اند، اما به دعبل مشهور است و کنیهٔ او ابوعلی یا ابوجعفر، و از تیرهٔ خزاعه است. به سال ۱۴۸ هجری قمری متولد و در سال ۲۴۶ هجری قمری شهید گشت (مقدمهٔ دیوان، چاپ دجیلی).

دعبل شاعری شیعی و ستایندهٔ خاندان رسول اکرم(ص)، و قصیدهٔ «تائیه» که آن را بر حضرت رضا(ع) خوانده مشهور است.

الا ما لعینی بالدموع استهلت ولو فقدت ماء الشئون لقرت
علی من بکته الارض واسترجعت له روس الجبال الشامخات و ذلت
وقد اعولت تبکی السماء لفقده وانجمها ناحت علیه وکلت
رزینا رضی الله سبط نبینا فاخلفت الدنیا له و تولت
فنحن علیه الیوم اجدر بالبُکا لمرزئة عزّت علینا وجلت
وما خیر دنیا بعد آل محمد الا لانبالیها اذا ما اضمحلت
تجلّت مصیبات الزمان ولا اری مصیبتنا بالمصطفین تجلت [۱۰]

○

یا حسرة تتردد و عبرة لیس تنفد

۱۰. مناقب، ج ۴، ص ۳۷۶-۳۷۷؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۵؛ دیوان، دجیلی، ص ۱۴۹ - دکتر اشتر، ص ۳۲۰-۳۲۱

علی علی بن موسی بن جعفر بن محمد
قضی غریبا بطوس مثل الحسام المجرد [11]

○

اربع بطوس علی قبر الزکی بها ان کنت تربع من دین علی وطر
قبران فی طوس خیر الناس کلهم و قبر شرهم هذا من العبر
ماینفع الرجس من قرب الزکی ولا علی الزکی بقرب الرجس من ضرر
هیهات کل امری رهن بما کسبت له یداه فخذ ما شئت او فذر [12]

○

وقد کنا نؤمل ان سیحیا امام هدی له رأی حصیف
تری سکناته فتقول غر و تحت سکونه رأی ثقیف
له سمحاء تغدواکل یوم بنائله و ساریة تطوف
فاهدأ ریحه قدر المنایا وقد کانت له ریح عصوف
اقام بطوس تلحفه المنایا مزارٌ دونه نأی قذوف [13]

○

۱۱. مـ ـقـ، ج ۴، ص ۳۷۶: بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۴: دیوان، دجیلی، ص ۱۸۵ - دکتر اشتر، ص ۲۳۶_۲۳۷ و این دو بیت را اضافه دارد:

یا طوس طوباك قد صر ت لابن احمد مشهد
و یا جفونی استهلی و یا فؤادی توقد

۱۲. الاغانی، ج ۲، ص ۱۸۰: زهرالآداب، ج ۱، ص ۸۵: عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۲۵۴: بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۸: دیوان، دجیلی، ص ۱۹۸: دکتر اشتر، ص ۱۴۵_۱۴۶

۱۳. مناقب، ج ۴، ص ۳۷۷: دیوان، دجیلی، ص ۲۳۵
و در دیوان مصحح دکتر اشتر دو بیت زیر را:

لقد رحل بن موسی بالمعالی و سار بسیره العلم الشریف
و تابعه الهدی والدین کلا کما یتتبع الالف الالیف

بیش از بیتهای بالا و دو بیت زیر را بعد از بیتها اضافه دارد:

فقل للشامتین بنار ریدأ فما تبقی أمرا یمشی الحتوف
سررتم بافتقاد فتی بکاه رسول الله والدین الحنیف

دیوان، ص ۳۴۱_۳۴۳

يا نكبة جاءت من الشرق   لم تتركي مني و لم تبقي
موت علي ابن موسى الرضا   من سخط اللّه على الخلق
واصبح الاسلام مستعبرا   لثلمة باينة الرتق
سقى الغريب المُنْتَئى قبره   بأرض طوس سبل الودق
اصبح عيني مانعا للكرى   واولع الاحشاء بالخفق [14]

و در ضمن بيتهايى كه در نكوهش عباسيان سروده، گويد:

الا ايُها القبر الغريب محله   بطوس عليك الساريات هتون
شككتُ فما ادرى اَمَسْقِيُّ شربة   فأبكيك ام ريب الردى فيهون
و ايهما ما قلت ان قلت شربة   و ان قلت موت انه لقمين
ايا عجبا منهم يسمونك الرضا   و تلقاك منهم كلحة و غضون
اتعجب للاجلاف ان يتَخَيَّفُوا   معالم دين اللّه و هو مبين
لقد سبقت فيهم بفضلك آية   لذى و لكن ماهناك يقين [15]

۱۴. مناقب، ج ۴، ص ۳۷۴؛ ديوان مصحح دكتر اشتر، ص ۳۴۴؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۴؛ ديوان، ص ۳۴۱ـ۳۴۳ اين بيتها در ديوان مصحح دجيلى نيامده است.

۱۵. مقاتل الطالبيين، ص ۵۷۰ـ۵۸۰؛ ديوان، حاپ دجيلى، ص ۲۸۹ـ۲۹۰؛ بحار، ج ۴۹، ص ۱۵. در حاپ دكتر اشتر ۳۴۷ـ۳۴۸ قطعه‌اى به نام دعبل ثبت است كه دو بيت نخست آن مطابق با چاپ دجيلى و بيتهاى ديگر متفاوت است.

ابن معتز

عبدالله بن معتز بن متوکل، کنیهٔ او ابوالعباس است. به سال ۲۹۶ هجری قمری به خلافت رسید و تنها یك روز خلافت کرد. در دوم ماه ربیع الثانی همان سال کشته شد.

واعطاکم المأمون حق خلافة — لنا حقها لکنه جاد بالدنیا
فمات الرضا من بعد ماقد علمتم — ولاذت بنا من بعده مرة اخری[۱۶]

۱۶. مناقب، ج ۴، ص ۳۶۵

ابوفراس

حارث بن ابوالعلاء، سعید بن حمدان بن حمدون مکنی به ابوفراس، مقتول به سال ۳۲۳هـ.ق.

باؤا بقتل الرضا من بعد بیعته / وابصروا بغضه من رشدهم وعموا
عصابة شقیت من بعد ماسعدوا / ومعشر هلکوا من بعد ماسلموا
لا بیعة ردعتهم عن دمائهم / ولا یمین ولا قربی ولا رحم [۱۷]

۱۷. همان، ص ۳۷۶؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۴

سوسی

ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن
عبدالعزیز متوفای سال ۳۷۰هـ.ق.

بـأرض طـوس نـائـی الاوطـان　　اذغـرّه الـمـأمـون بـالامـان
حین سقاه السم فی الرُّمان[۱۸]

۱۸. همان، ج ۴، ص ۳۷۴

ابوبکر خوارزمی

محمد بن عباس، ادیب و شاعر معروف و از معاصران صاحب بن عباد. به سال ۳۸۵ درگذشت.

یا هارون من امره بدعة (کذا) جاورت قبراً قربه رفعة
ترید أن تفلح من أجله لن تدخل الجنة بالشفعة [۱۹]

۱۹. همان، ج ۴، ص ۳۵۰

صاحب بن عباد

اسماعیل بن عباد، ادیب، ساعر و مترسل معروف، وزیر مؤیدالدوله و فخرالدوله دیلمی، متوفی به سال ۳۸۵هـ.ق.

یا سائرا زائرا الی طوس — مشهد طهر و ارض تقدیس
ابلغ سلامی الرضا و حط علی — اکرم رمس لخیر مرموس
واللّه واللّه حلفة صدرت — من مخلص فی الولاء مغموس
انیٍّ لو کنت ما لکا اربی — کان بطوس الفنّاء تعریسی
و کنت امضی العزیم مرتحلا — منتسفاً فیه قوة العیس
لمشهد بالزکاء ملتحف — و بالسنی والسناء مأنوس
یا سیدی وابن سادتی ضحکت — وجوه دهری بعقب تعبیس
لمارایت النواصب انتکست — رایاتها فی زمان تنکیس
صدعت بالحق فی ولائکم — والحق مذکان غیر مبخوس
یابن النبی الذی به قمع — اللّه ظهور الجبابر الشوس
وابن الوصی الذی تقدم فی — الفضل علی البزل القناعیس
وحائز الفخر غیر منتقص — ولابس المجد غیر تلبیس
ان بنی النصب کالیهود وقد — یخلط تهوید هم بتمجیس
کم دفنوا فی القبور من نجس — اولی به الطرح فی النواویس
عالمهم عندما ابا حثه — فی جلد ثور و مسک جاموس
اذا تأملت شؤم جبهته — عرفت فیها اشراک ابلیس
لم یعلموا والاذان یرفعکم — صوت اذان ام قرع ناقوس
انتم حبال الیقین اعلقها — ما وصل العمر حبل تنفیس

كم فرقة فيكم تكفرني ... ذللتها ماتها بفطيس
قمعتها بالحجاج فانخذلت ... تجفل عني بطير منحوس
ان ابن عباد استجار بكم ... فمايخاف الليوث في الخيس
كونوا ابا سادتي وسائله ... يفسح له الله في الفراديس
كم مدحة فيكم يحبرها ... كانها حلة الطواويس
وهذه كم يقول قارئها ... قد نثرالدر في القراطيس
يملك رق القريض قائلها ... ملك سليمان عرش بلقيس
بلغه الله مايؤمله ... حتى يزور الامام في طوس

○

يا زائرا قد نهضا ... مبتدرا قد ركضا
وقد مضى كأنه ... البرق اذا ما اومضا
ابلغ سلامي زاكياً ... بطوس مولاي الرضا
سبط النبي المصطفى ... وابن الوصي المرتضى
من حاز عزاً اقعسا ... وشاد مجداً ابيضاً

○

وقل له من مخلص ... يرى الولا مفترضا
في الصدر لفح حرقة ... تترك قلبي حرضا
من ناصبين غادروا ... قلب الموالي ممرضا
صرحت عنهم معرضا ... ولم أكن مُعَرِّضا
نابذتهم ولم ابل ... ان قيل قد ترفضا
يا حبذا رفضي لمن ... نابذكم وأبغضا
ولو قدرت زرته ... ولو على جمر الغضا
لكنني معتقل ... بقيد خطب عرضا
جعلت مدحي بدلا ... من قصده وعوضا
امانة موردة ... على الرضا لترتضى
رام ابن عباد بها ... شفاعة لن تدحضا [٢٠]

٢٠. عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢-٤

ابن الحجاج

حسین بن احمد بن حجاج بغدادی مکنی به ابوعبدالله، شاعری شیعی و معاصر سیدمرتضی و سیدرضی بوده است. به سال ۳۹۱هـ.ق درگذشت.

یا ابن من توثر المکارم عنه　　و معالی الآداب تمتار منه
من سمی الرضا علی بن موسی　　رضی الله عن ابیه و عنه

○

و سمی الرضا علی بن موسی　　لك فعل یرضی صدیقك عنکا[۲۱]

۲۱. مناقب، ج ۴، ص ۳۴۳

ابن حماد

علی بن عبیدالله بن حماد عدوی بصری مکنی به ابن حماد متولد و متوفای سدهٔ چهارم و از معاصران صدوق (ره)

ساقها شوقی الی طوس — و من تحویه طوس
مشهد فیه الرضا — العالم والخبّر النفیس
ذاك بحر العلم وال — حکمة اِن قاس مقیس
ذاك نور الله لا یطفی — له قط طمیس [22]

○

الذی لاذبه الظبیة — والقوم جلوس
من ابوه المرتضی یزکوا — ویعلوا و یروس [23]

۲۲. همان، ج ۴، ص ۳۵۰ — ۲۳. همان، ص ۳۴۸

ابن المشیع المدنی

از شاعران شیعی، و چنانکه می بینیم صدوق شعر او را در کتاب خود عیون اخبار الرضا آورده است. بنابراین پس از پایان سدهٔ چهارم نمی زیسته. تاریخ وفات او را به دست نیاوردم.

یا بقعة مات بها سید ... ما مثله فی الناس من سیدی
مات الهدی من بعده والندی ... وشمر الموت به یقتدی
لازال غیث الله یا قبره ... علیك منه رائحا مغتدی
كان لنا غیثا به نرتوی ... وكان كالنجم به نهتدی
ان علیا ابن موسی الرضا ... قدحل والسوءدد فی ملحد
یا عین فابكی بدم بعده ... علی انقراض المجد والسؤدد [۲۴]

۲۴. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۲۵۴؛ مناقب، ج ۴، ص ۳۵۹؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۷؛ منتخب التواریخ، ص ۵۴

ضبی

محمد بن حبیب ضبی، متوفی حدود
سال ۴۰۰ هـ.ق.

قبر بطوس به اقام امام　　　حتم اليه زيارة ولمام
قبر اقام به السلام وان غدا　　　تهدى اليه تحية و سلام
قبر سنا انواره تجلوا لعمى　　　و بتر به قد تدفع الاسقام
قبر يمثّل للعيون محمدا　　　و وصيه والمؤمنون قيام
خشع العيون لذا و ذاك مهابة　　　فى كنهها لتحير الافهام
قبر اذا حل الوفود بربعه　　　رحلوا و حطت عنهم الآثام
و تزودوا أمن العقاب واومنوا　　　من ان يحلّ عليهم الاعدام
الله عنه به لهم متقبل　　　و بذاك عنهم جفت الاقلام
ان يغن عن سقى الغمام فانه　　　لولاه لم تسق البلاد غمام
قبر على بن موسى حلّه　　　بثراه يزهو الحل والاحرام
فرض اليه السّعى كالبيت الّذى　　　من دونه حقّ له الاعظام
من زارهُ فى اللّهِ عارفُ حَقّهِ　　　فالمَسّ مِنه على الجحيم حرامٌ
و مقامُهُ لاَشكَ يَحمد فى غدٍ　　　وَلَه بجنّات الخلود مقامٌ
وَلَه بذاك اللّه اوفى ضامِنٍ　　　قَسَما اِليه تَنْتَهي الاقسامٌ
صَلّى الاِلَهُ عَلَى النّبى محمّد　　　وعلت عليا نصرة وسلام
وكذا على الزهراء صلى سرمدا　　　رب بواجب حقها علام
وعليه صلى ثم بالحسن ابتدا　　　وعلى الحسين لوجهه الاكرام
و على على ذى التقى ومحمد　　　صلى وكل سيد وهمام
وعلى المهذب والمطهر جعفر　　　ازكى الصلاة وان ابى الاقوام

الصادق المأثور عنه علم ما — فيكم به تتمسك الاقوام
و كذا على موسى ابيك و بعده — صلى عليك وللصلاة دوام
و على محمدالزكى فضوعفت — و على على ما استمر كلام
وعلى الرضاابن الرضاالحسن الذى — عم البلاد لفقده الاظلام
و على خليفته الذى لكم به — تم النظام فكان فيه تمام
فهو المؤمل ان يعود به الهدى — غضا وان تستوثق الاحكام
لولا الائمة واحد عن واحد — درس الهدى واستسلم الاسلام
كلّ يقوم مقام صاحبه الى — ان تنتهى بالقائم الايام
يا ابن النبى وحجة الله التى — هى للصلاة وللصيام قيام
مامن امام غاب عنكم لم يقم — خلف له تشفى به الارغام
ان الائمة تستوى فى فضلها — والعلم كهل منكم و غلام
انتم الى الله الوسيلة والأولى — علموا الهدى فهم له اعلام
انتم ولاة الدين والدنيا ومن — لله فيه حرمة وذمام
ما الناس الا من اقر بفضلكم — والجاحدون بهائم و سوام
بل هم اضل عن السبيل بكفرهم — والمقتدى منهم بهم ازلام
يدعون فى دنياكم و كانهم — فى جحدهم إنعامكم أنعام
بانعمة الله التى تحبونها — من يصطفى من خلقه المنعام
ان غاب منك الجسم عنّا إنه — للروح منك اقامة و نظام
ارواحكم موجودة اعيانها — ان عن عيون غيّبت اجسام
الفرق بينك والنبى نبوة — اذ بعد ذلك تستوى الاقدام
قبران فى طوس الهدى فى واحد — والغى فى لحد يراه ضرام
قبران مقترنان هذا ترعة — علوية فيها يزار امام
و كذاك ذلك من جهنم حفرة — فيها يجدد للغوى هيام
قرب الغوى من الزكى مضاعف — لعذابه ولا نفه الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد — و عليه من خلع العذاب ركام
وكذاك ليس يضرك الرجس الذى — يدنيه منك جنادل و رخام
لابل يريك عليه اعظمِ حسرة — اذ انت تكرم و اللعين يسام
سوء العذاب مضاعف تجرى به — الساعات والايام والاعوام
يا ليت شعرى هل بقائمكم غدا — يغدو و يكفى للقراع حسام

تطفى يداى به غليلا فيكم … بين الحشا لم ترو منه أوام
ولقد يهيجنى قبوركم اذا … هاجت سواى معالم و خيام
من كان يغرم بامتداح ذوى الغنى … فبمدحكم لى صبوة وغرام
والى ابى الحسن الرضا اهديتها … مرضية تلتذها الافهام
خذها عن الضبى عبدكم الذى … هانت عليه فيكم الالوام
ان اقض حق الله فيك فان لى … حق القرى للضيف اذ يعتام
فاجعله منك قبول قصدى انه … غنم عليه حدانى استغنام
من كان بالتعليم ادرك حبكم … فمحبتى اياكم إلهام [٢٥]

٢٥. عيون اخبارالرضا، ج ٢، ص ٢٥٥ـ٢٥٧ و مناقب، ج ۴، ص ٣٥٩؛ بحار، ج ۴٩، ص ٣١٩ـ٣٢١

علی بن ابی عبدالله خوافی

یاارض طوس سقاک الله رحمته ماذا حویت من الخیرات یا طوس
طابت بقاعک فی الدنیا وطیبها شخص ثوی بسناآباد مرموس
شخص عزیزعلی الاسلام مصرعه فی رحمة الله مغمور و مغموس
یا قبره انت قبر قد تضمنه حلم و علم و تطهیر و تقدیس
فخرا فانک مغبوط بجثته و بالملائکة الابرار محروس[۲۶]

محمد بن علی بن شهر آسوب مازندرانی، متوفی ۵۸۸، این بیتها را به نام ادیب ثبت کرده است:

تجوز زیارة قبر بن حرب و تربة حفص و یحیی بن یحیی
فلم لا تجوز زیارة قبر الامام علی بن موسی الرضا
سلیل البتول وسبط الرسول و نجل ابی الحسن المرتضی[۲۷]

و عبدالله بن مبارک سروده است:

هذا علی والهدی یقوده من خیرفتیان قریش عوده[۲۸]

و ازعونی آرد:

ذاک الذی آثره المأمون با لعهد و سماه الرضا لما اختبر

۲۶. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۲۵۴؛ مناقب، ج ۴، ص ۳۵۹؛ بحار، ج ۴۹، ص ۳۱۷؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۷۷
۲۷. مناقب، ج ۴، ص ۳۵۰
۲۸. همان، ص ۳۶۲

○

این بیتها را مؤلف مناقب، به نام بحری آورده که وصف رفتن امام برای نماز عید است:

ذکروا بطلعتك النبی فهللّوا لما طلعت من الصفوف و کبروا
حتی انتهت الی المصلی لابسا نورالهدی یبدوا علیك فیظهروا
ومشیت مشیته خاشع متواضع لـلـه لایـزهـی ولایـتـکـبـر
ولو أن مشتاقا تکلف غیرما فی وسعه لمشی الیك المنبر [۲۹]

۲۹. همان، ص ۳۶۳

اربلی

علی بن عیسی بن ابوالفتح اربلی ملقب به بهاءالدین عالم مشهور و مؤلف کتاب کشف الغمه فی معرفة احوال الأئمة، متوفای ۶۹۲هـ.ق.

ایها الراکب المجد قف العیس ‏ ‏ ‏ ‏ اذا ما حللت فی ارض طوسا
لا تخف من کلالها ودع التأ ‏ ‏ ‏ ‏ ب دون الوقوف والتعریسا
والثم الارض ان رأیت ثری ‏ ‏ ‏ ‏ مشهد خیرالوری علی بن موسی
وابلغنه تحیة وسلاما ‏ ‏ ‏ ‏ کشذی المسک من علی بن عیسی
قل سلام الاله فی کل وقت ‏ ‏ ‏ ‏ یتلقی ذاک المحل النفیسا
منزل لم یزل به ذاکر الله ‏ ‏ ‏ ‏ یتلوا التسبیح والتقدیسا
دار عزّ ما انفکّ قاصدها ‏ ‏ ‏ ‏ یرجی الیها آماله والعیسا
بیت مجد مازال وقفا علیه ‏ ‏ ‏ ‏ الحمد والمدح والثناء حبیسا
ما عسی أن یقال فی مدح قوم ‏ ‏ ‏ ‏ اسس الله مجدهم تأسیسا
ما عسی أن قول فی مدح قوم ‏ ‏ ‏ ‏ قدس الله ذکرهم تقدیسا
هم هداة الوری وهم اکرم ‏ ‏ ‏ ‏ الناس اصولا شریفه ونفوسا
ان عرت أزمة تندّوا غیوثا ‏ ‏ ‏ ‏ اودجت شبهة تبدوا شموسا
شرقوا الخیل والمنابر لما ‏ ‏ ‏ ‏ افترعوها والناقة العنتریسا
معشر حبهم یجلی هموما ‏ ‏ ‏ ‏ و مزایاهم تجلی طروسا
کرموا مولدا وطابوا اصولا ‏ ‏ ‏ ‏ وزکوا محتدا وطالوا غروسا
لیس یشقی بهم جلیس و من کا ‏ ‏ ‏ ‏ ن ابن شوری اذا ارادوا جلیسا
قمت فی نصرهم بمدحی لما ‏ ‏ ‏ ‏ فاتنی ان اجر فیه خمیسا
ملاؤا با لولاء قلبی رجاء ‏ ‏ ‏ ‏ و بمدحی لهم ملأت الطروسا

فتراني لهم مطيعا حنينا وعلى غيرهم ابياً شموسا
يا علي الرضا ابثك ودّاً غادر القلب بالغرام وطيسا
مذهبي فيك مذهبي و بقلبي لك حب ابقي جوى و رسيسا
لا اري داءه بغيرك يشفي لا ولا جرحه بغيرك يوسي
اتمني لو زرت مشهدك العالي و قبلت ربعك المأنوسا
واذا عزّ أن ازورك يقظان فزرني في النوم واشف السيسا
انا عبدلكم مطيع اذا ما كان غيري مطاوعاً ابليسا
قد تمسكت منكم بولاء ليس يلقي القشيب منه دريسا
اترجي به النجاة اذا ما خاف غيري في الحشر ضراو بؤسا
فأراني والوجه مِنّيَ طلق واري اوجه الشناة عبوسا
لا اقيس الانام منكم بشسع جلّ مقدار مجدكم ان اقيسا
من عددنا من الوري كان مرؤ سأومنكم من عدّ كان رئيسا
فغدا العاملون مثل الذنابي وَ غدوتم للعالمين رؤسا[30]

۳۰. کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ چاپ افست قم: ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲

بخش دوّم
شعرهای فارسی

چنانکه می‌دانیم، شعر فارسی نخست از شرق ایران برخاست، سپس سرودن آن در ایران مرکزی و شمال کشور رواج یافت. با توجه بدین نکته که از آمدن اسلام به ایران تا پایان دورهٔ مغولان، مذهب رایج در نشأت گاه شعر فارسی مذهب حنفی بوده است، نباید توقع داشت شاعران، شعر بسیاری در ستایش آل علی سروده باشند؛ بخصوص که آنچه باقی مانده شعرهای مدحی شاعران درباری است که برای نان سروده‌اند، نه از روی عقیده و ایمان، و شعرهایی که زادهٔ احساس و عاطفهٔ پاك سرایندگان آن شعرهاست بتدریج از میان رفته است. در طول این هفتصد سال وضع چنین بوده است.

البته قلمرو آل بویه که مذهب شیعه را ترویج می‌کردند، حساب جداگانه دارد و نیز از چند شهر دیگر شاعران شیعی برخاسته و به عربی و فارسی در مدح آل علی سخن سروده‌اند. اما چنانکه نوشتیم،اینان تا عصر تیموری در اقلیت بوده‌اند.

فاطمیان در سدهٔ چهارم، در شرق ایران، نفوذی یافتند و شاعران فارسی زبان به ستایش آنان گشودند. اما از شاعران این مذهب نیز توقع ستایش امام علی بن موسی الرضا(ع) را نباید انتظار داشت، چنانکه در دیوان ناصر خسرو نامی از امام هشتم نیامده است. لیکن ستایش امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، امام حسین و دختر پیغمبر را در شعر او می‌توان دید.

با اینهمه پیش از عصر تیموریان و شیوع مذهب شیعه شاعران عارف مسلك را می‌بینیم که پاره‌ای شعرهای خود را به ستایش هشتمین امام زینت بخشیده‌اند. در سدهٔ هشتم پس از کاهش هجوم مغولان و روی کار آمدن تیموریان و نیز با تأسیس حکومت

سربداران مذهب شیعه در قسمتهای مهم ایران شایع می‌شود و از سدهٔ هشتم هجری است که شعرهای مدحی را در ستایش امامان و از جمله امام هشتم فراوان می بینیم.

آنچه دراین بخش فراهم آمده نمونه‌هایی از شعر فارسی تا پایان سدهٔ نهم هجری است. در آغاز سدهٔ دهم و تأسیس حکومت صفویان و رسمیت یافتن مذهب شیعه، مسلم است که این گونه شعرها فراوان سروده شده است.

سنائی غزنوی

مجدود بن آدم، کنیهٔ او ابوالمجد متخلص به سنائی، از مردم غزنه عارف شاعر و سخن‌سرای نامی، متولد سدهٔ پنجم، متوفای نیمهٔ اول سدهٔ ششم هجری.

دین را حرمیست در خراسان
دشوار ترا به محشر آسان

از معجزهای شرع احمد
از حجتهای دین یزدان

همواره رهش مسیر حاجت
پیوسته درش مشیر غفران

چون کعبه پر آدمی ز هر جای
چون عرش پراز فرشته هزمان

هم فر فرشته کرده جلوه
هم روح وصی در او به جولان

از رفعت او حریم مشهد
از هیبت او شریف بنیان

از دور شده قرار، زیرا
نزدیک بمانده دیده حیران

از حرمت زائران راهش
فردوس فدای هر بیابان

قرآن نه در او و او اولوالامر
دعوی نه و با بزرگ برهان

ایمان نه و رستگار ازو خلق
توبه نه و عذرهای عصیان

از خاتم انبیا درو تن
از سید اوصیا درو جان

آن بقعه شده به پیش فردوس
آن تربه به روضه کرده رضوان

از جملهٔ شرطهای توحید
از حاصل اصلهای ایمان

زین معنی زاد در مدینه
این دعوی کرده در خراسان

در عهدهٔ موسی آل جعفر
با عصمت موسی آل عمران

مهرش سبب نجات و توفیق
کینش مدد هلاک و خذلان

مأمون چو به نام او درم زد
بر زر بفزود هم درم زان

حوری شد هر درم به نامش
کس را در می‌زدند زینسان؟

از دیناری همیشه تا ده
نرخ درمی شده است ارزان

از مهر زیاد آن درمها　　از حرمت نام او چو قرآن[1]
این کار هر آینه نه بازیست　　این خور به‌چه گل کنند پنهان؟
زر است به نام هر خلیفه　　سیمست به ضرب خان و خاقان
بی نام رضا همیشه بی نام　　بی شان رضا همیشه بیشان
با نفس تنی که راست باشد　　چون خور که بتابد از گریبان
بر دین خدا و شرع احمد　　بر جمله ز کافر و مسلمان
چون او بود از رسول نایب　　چون او سزد از خدای احسان
ای مأمون کرده با تو پیوند　　وی ایزد بسته با تو پیمان
این پیوندت گسسته پیوند　　وان پیمانت گرفته دامان
از بهر تو شکل شیر مَسْنَد　　درنده شده به چنگ و دندان
آن را که ز پیش تخت مأمون　　برهان تو خوانده بود بهتان
با درد جُحود منکرش را　　اقرار دو شیر ساخت درمان
از معتبران اهل قبله　　وز معتمدان دین دبان
کس نیست که نیست از تو راضی　　کس نیست که هست بر تو غضبان
اندر پدرت وصی احمد　　بیتیست مرا به‌حسب امکان
تضمین کنم اندرین قصیده　　کین بیت فرو گذاشت نتوان
ای کین تو کفر و مهرت ایمان　　پیدا به تو کافر از مسلمان
در دامن مهر تو زدم دست　　تا کفر نگیردم گریبان
اندر ملک امان علی راست　　دل در غم غربت تو بریان[2]

۱. ظ: بر مهر زدند آن.

۲. دیوان سنایی؛ تصحیح مدرس رضوی، چاپ ۱۳۲۰

خاقانی

حسّان العجم، افضل الدین، بدیل
(ابراهیم) بن نجیب الدین ملقب و
متخلص به خاقانی، متوفای
۵۹۵ هـ ق

وی در دو قصیدهٔ مشهور که با سخنی جانسوز سوق خود را به زیارت خراسان بیان می کند، در وصف روضهٔ رضوی سروده است:

روضهٔ پاک رضا دیدن اگر طغیانست
شاید ار بر ره طغیان شدنم نگذارند

○

بر سر روضهٔ معصوم رضا		شبه رضوان شوم ان شاءالله[۳]

۳. دیوان خاقانی، تصحیح دکتر ضیاء الدین سجادی صص ۱۵۴ و ۴۰۶

اوحدی

رکن‌الدین اوحدی مراغه‌ای
اصفهانی، متوفای ۷۳۸ هـ.ق.

به شهیدان کربلا و فسوس   به ستم کشتگان مشهد طوس

خواجوی کرمانی

کمال‌الدین محمود مرشدی، متخلص به خواجو، متولد به سال ۶۸۹ و متوفای سال ۷۵۳ هـ.ق.

به سرو باغ رضا مرتضایِ خضر قرین
چراغ چشم سماوات و شمع روی زمین
سهیل دارسلام و خور خراسان تاب
شهید مشهد و خسرونشان طوس نشین
طراوت رخ ایمان امین ملک امان
حرارت دل مأمون حبیب روح امین
حسن نهاد و علی نام و موسوی گوهر
ذبیح نسبت و یحیی دل و مسیح آئین
فروغ طلعت او آفتاب اوج هدی
غبار درگه او کحل چشم حورالعین...
مزار قطب سپهر آستان معبد اوست
سرشک دیدهٔ پروین گلاب مرقد اوست[4]

۴. دیوان خواجوی کرمانی، تصحیح احمد سهیلی خوانساری.

ابن یمین

محمود بن یمین‌الدین فریومدی از شاعران سدهٔ هشتم هجری و از ستایشگران سربداران. وی به سال ۷۶۹ هـ.ق. درگذشت.

گوهرافشان کن زجان ای دل که می‌دانی چه جاست
مهبط نورالهی روضهٔ پاك رضاست
دُرّ دریای فتوت گوهر کان کرم
آنك شرح جود آباء کرامش هَلْ أُتاست
ظلمت و نور جهان عکسی ز موی و روی اوست
موی او واللیل اذا یغشی و رویش والضُّحاست
قبهٔ گردون ندارد قدر خاك درگهش
یارب این فردوس أعلی یا مقام کبریاست؟
سرمه ئی از خاك پای او کشیدست آفتاب
موجب این دانم که عینش منبع نور و ضیاست
اوست بعضی از وجود آنکه در معراج قدس
گرد نعل مرکبش روح‌الامین را توتیاست
قلب می گردد روان از بوی خاك درگهش
خاك نتوان گفتنش کز روی عزت کیمیاست
قبهٔ پرنورش از رفعت سپهر دیگریست
واندروذات‌پرانوارش چو مهراندرسماست
رفعت گردون گردان دارد آنگه بر سری
مجمع تقوی و عصمت مرکز صدق و صفاست

حاسد ار نشناسدش کز روی رفعت کیست او
پادشاه اُتقیا و اُزکیا و اُصفیاست
قرةالعین نبی فرزند دلبند وصی
مظهر الطاف ایزد فخر اصحاب عباست
مقتدای شرق و غرب و پیشوای بر و بحر
خود چنین باشد کسی کو نور پاک مصطفاست
هست مخدوم به حق اهل جهان را بهر آنک
وارثِ آنست کورا بر جهان حق وِلاست
وارث شاهی که از تشریف خاص مصطفی
کسوت مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ به قد اوست راست
طاعت صد ساله گر باشد به وزن کوه طور
چون کند ایزد تجلی بی هوای او هباست
کوکب دُرّیِ تاج شهریاران جهان
با وجود نیم ذره خاک پایش، بی بهاست
هست سلطان خراسان نی چه گفتم زینهار
بر سر هر هفت اقلیم و دو عالم پادشاست
صیت اقبالش که برهاند چو آب از آتشت
در بسیط خاک پیمودن مگر باد صباست
اصل علمی را که بخشد ایمنی از مهلکات
در حقیقت با علوم منجیاتش اِنتِماست
حاسد از درد حسد هرگز کجا یابد نجات
بی اشاراتش که کلیات قانون شفاست
شاهباز همتش بر لامکان سازد مکان
تا نپنداری که او را شاخ سدره منتهاست
سر فرو نارد به طوبی و به کوثر همتش
کی فرود آرد که آن با همتش آب و گیاست
پس عجب ناید نعیم خلد اگر خوش نایدش
چون ز مهمانخانهٔ قدسش ابا اندر اباست

از نژندی خصم او را جایگه تحتُ الثّری
از بلندی قدر او فوق سماوات العلاست

همت عالی او را خاك و زر یکسان بود
واینکه زر بر خاك پاشیده است بر حالش گواست

قبهٔ گردون گردان حلقهٔ درگاه اوست
زآن سبب چون حلقه دائم قامتش در انحناست

هر که مهرش در میان جان ندارد چون الف
قامتش روز جزا از غم چو جیم و نون دو تاست

ای جنابت قبلهٔ حاجات ارباب نیاز
حاجتی کاینجا رود معروض، بی شبهت رواست

حاجت ابن یمین را هم روا کن بهر آنك
حاجت خلقان روا کردن ز اخلاق شماست

در ره اخلاص تو جز افتقارم هیچ نیست
و آنکه زاد او نه فقر است اندرین ره بینواست

نیستم محتاج دنیا چون فنایش در پی است
کار عقبی دار و حالش را که در دار البقاست

جرم این عاصی مجرم روز حشر از حق بخواه
کز تو استغفار و غفران فراوان از خداست

وین شکسته بسته بیتی چند ازین مسکین بذیر
کاین نه مدح تست بهر شهرت اخلاص ماست

من کدامین مدح گویم کان ترا لایق بود
چون صفات ذات پاکت برتر از حد ثناست

کردگارا طاق این فیروزه قصر زرنگار
تا به حکم واضع دین قبلهٔ اهل دعاست

حضرت عالیش را بر داعیان مفتوح دار
کز جنابش یافت داعی هر مراد دل که خواست[۵]

۵. دیوان ابن‌یمین، تصحیح حسنعلی باستانی‌راد.

ناصر بخاری

ناصر بخاری یا بخارایی سخنسرای مشهور، متولد و متوفای سدهٔ هشتم هجری.

جمله به کسب جمال در طلب ملك و مال
قبلهٔ مقصود من باب امام ز من
درج در لافتی برج مه هل اتی
حصن حصین فتور دارِ امان فتن
کعبهٔ عالی مقام مشهد هشتم امام
عارف راه خدای عالم هر قسم و فن
از کمر مرتضی گوهر موسی رضا
آنکه علی نام اوست خلقت و خلقش حسن
قرّة عین بتول مفخر آل رسول
سرو قدی زان ریاض سرخ گلی زان چمن
گیسوی او مشك را سوخته خون در گلو
طرهٔ او ماه را بسته به مشکین رسن
لایق خوانش نبود محور و نسرین چرخ
چیست دو مرغ حقیر بر سر یك بابزن
آب بقا را بریخت گرد رهش آب‌رو
در ثمین را شکست خاك در او ثمن
زهره در ایوان اوست مطرب پرده‌سرای
ماه به دوران او ساقی سیمین ذقن

گر ز غبار درش باد برد سوی چین
ناف نهد بر زمین نافهٔ مشک ختن
چون به زبانم رود گوهر اوصاف او
پر ز جواهر شود حقّهٔ در عدن
مدحت او فرض عین بر همگان عَین فرض
در قَعَدات فُروض در رکعات سنن
خاک رهش را به چشم گر بسپارم رواست
پای ز سر می کند در ره بت برهمن
زهر چشید از عنب شیر خورد زان سبب
همچو نبات بهشت بر لب جوی لبن
ماهِ جدا از بُدوِر ماهیی از آب دور
اختر نابرده راه در وطن خویشتن
هر که بدو جست کین مهر نبودش به دین
ظالم اهل یقین مفسد ارباب ظن
دهر مغیلان گه است آل نبی ارغوان
روی زمین شوره‌زار نسل علی یاسمن
گر چه به آدم بود نسبت هر آدمی
خار ز جنس نبات هست جدا از سمن
هفت فلک خمکده است خلق در او چون شراب
صاف در اعلی مقام اسفل او دُردِ دَن
صدر نبوت پناه واسطهٔ عقد شاه
جوهر خود وصل کرد با گهر بوالحسن
میر ولایت علی دین نبی را ولی
عز عرب را پسر شاه رسل را ختن
گفت سَلُونی به علم کرده صبوری به حلم
حیدر خیبرگشای صفدر عنترفگن
داده به او کردگار بهر وفا ذوالفقار
لمعهٔ او بی صقال تیزی او بی مسن...

۶. دیوان ناصر بخارایی، تصحیح دکتر مهدی درخشان.

عصمت بخاری

عصمة‌الله، مشهور به عصمت از شاعران عصر تیموری، متوفای سال ۸۲۹هـ.ق.

ای روضه‌ای که دهر زبویت معطراست
آبت ز کوثر و گلت‌از مشک و عنبرست
در طینت توچشمهٔ خورشید مضمرست
بوی تو چون نسیم جنان روح پرورست
خاکی و نُه فلک به وجودت منورست
تا در تو نور دیدهٔ زهرا و حیدرست
خورشید کو یگانه‌رو هفت کشورست
بهر شرف ز خاک نشینان این درست

○

ای کشور فلک‌شرف کعبه احترام
دارالسلام گفته جناب ترا سلام
بر آستان روضهٔ تو مهر و مه غلام
در گنبد مرصع تو هر صباح و شام
از قرص آفتاب و ز جرم مه تمام
تصویر می کنند به سر تربت امام
صندوق زرِ پخته و قندیل سیم خام
قبر تو خاک نیست که روح مصورست

○

آن بقعه‌ای که کعبهٔ صدق و صفا دروست
وان روضه‌ای که مسکن آل‌عبا دروست
وان خطه ای که مخزن گنج بقا دروست
وان مرقدی که مشهد شمع رضا دروست
از نکهتی که رایحهٔ مصطفا دروست
وز طینتی که نکهت شیر خدا دروست
وز تربتی که خاصیت کیمیا دروست
هر صبح و شام کار مه و مهر چون زرست

○

ای روضه‌ای که همچو جنان خرم آمدی
چون کعبه قبله گاه بنی آدم آمدی
چون بیت مقدس از فلك اعظم آمدی
یا صحن جنتی که در این عالم آمدی
چون صحن زرنگار فلك محکم آمدی
از بهر ریش خسته‌دلان مرهم آمدی
تا مرقد خلیفهٔ عیسی‌دم آمدی
خاك درت به تارك جمشید افسرست

○

هر صبحدم زخون شهیدان کربلا
خورشید می کشد علم آل مصطفا
می سازد از مصیبت اولاد مرتضا
برقد صبح پیرهن خون‌چکان قبا
اجزای روح می‌شد ازین غم ز هم جدا
بهر دوای این الم آمد به شهر ما
سلطان هشتمین علی موسی رضا
کاندر برِ زمانه تنش روح دیگرست

○

شاهی که کاینات طفیل وجود اوست
خلوت سرای سدره، مقام شهود اوست

خورشید قرص گرم سرخوان جود اوست
قد ملک دو تا ز برای سجود اوست
اقبال همعنان عروج و صعود اوست
مردود باد هر که به عالم حسود اوست
خسران ندید و مغفرت و فضل سود اوست
هر کو ز حب آل محمد توانگرست

○

روز جزا که نوبت ملک قدم زنند
ارواح انبیا همه از قرب دم زنند
اهل صفا به روضهٔ جنّت علم زنند
ارباب معصیت چو نفیر نَدَم زنند
آل علی نخست به میدان قدم زنند
وز پیشگاه عفو صلای کرم زنند
وز مغفرت به نامهٔ هر کس رقم زنند
مقبل کسی که بندهٔ اولاد حیدرست

○

سگ سیرتان چو پنجه به شیر خدا زدند
تیغ فراق در جگر مرتضا زدند
بر جام زهر امام دوم را صلا زدند
وز کین بر آفتاب نجف تیغها زدند
خنجر به جای قبله گه مصطفا زدند
شمشیر آبدار بر آل عبا زدند
آتش به خرمن دل مجروح ما زدند
کز سوز آن هنوز جگرها پر آذرست

○

سنگین دلان، دو کَونْ سراسر بسوختند
چون بولهب درون پیمبر بسوختند
وزغم درون خواجهٔ قنبر بسوختند
جانِ کَنندهٔ در خیبر بسوختند

کز خرمنش دو دانهٔ گوهر بسوختند
هر سینه‌ای به شیوهٔ دیگر بسوختند
جبریل را ز حرقت آن پر بسوختند
کاینها به آفتاب خلافت نه درخورست

○

ای شاهباز، جمله شکار تو آمدیم
پر سوخته به راهگذار تو آمدیم
در بارگاه کعبه شعار تو آمدیم
چون حاجیان به طوف مزار تو آمدیم
از هر دیار سوی قرار تو آمدیم
جان بر کف از برای نثار تو آمدیم
مجروح و خسته بر درِ بار تو آمدیم
رحمی کن آن قَدَر که ز عفو تو درخورست

○

نومید و مفلسیم و نداریم هیچ کس
نقد حیات داده به تاراج صد هوس
نالان به گرد کعبهٔ کوی تو چون جرس
عصیان هزار و عمر گرفتار یک نفس
کوهیست آتش تو و ما کم ز خار و خس
چون در دو کَون عاشق روی توایم و بس
لطفی کن ای کریم و به فریاد ما برس
کز هشت خلد، لطف تو صد بار خوشترست

○

طوطی گلشن انا افصح زبان تست
حلال مشکلات سلونی بیان تست
کَشّاف لو کُشف دل بسیاردان تست
مفتاح علم، خانهٔ گوهرفشان تست
چون کعبهٔ مراد همه آستان تست
عصمت که در ریاض سخن، مدح خوان تست

نظام دُرّ منقبت خاندان تست
کاندر ریاض مدح تو دایم سخنورست

○

دلگرمی و قبول سخن ده به عالمش
در نظم و نثر بیش مکن لال و ابکمش
ده آبروی دنیی و عقبی به یک دمش
آسوده دار تا به ابد شاد و خرمش
وز مکر و کین اهل حسد دار بیغمش
بخشش درون جمع و مزن بیش بر همش
صد سال زنده دار و مساز از جهان کمش
و آنگاه هر که را که هوای تو در سر است

○

در کار بستهٔ همه یارب گشاد ده
مجموع را به کنج هدایت مراد ده
درماندگان جرم و گنه را تو داد ده
اسرار ذکر خود همه کس را به یاد ده
با اهل دل مدام صلاح و رشاد ده
توفیق ترک غفلت و فسق و فساد ده
در هر دلی که درد تو نبود به یاد ده
کانست کو به عالم تحقیق رهبرست[7]

۷. دیوان عصمت بخارایی، رساله دکتری خانم ماندانا باوندی، دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، جلد ۲، ص۱۱۷۵.

شاه داعی

سید محمود ملقب به نظام‌الدین و متخلص به داعی، متولد ۸۱۰ و متوفای سال ۸۷۰ هجری.

گر ز اثنی‌عشر کسی پرسد | در پی نام و وصف جمله بپوی
مرتضی و حسن، حسین و دگر | علی بن حسین و باقر جوی
صادق و کاظم و رضی و نقی | نقی و عسکری و قائم گوی[۸]

۸. دیوان سیدمحمود داعی، تصحیح دکتر دبیر سیاقی، ج ۲ ص ۸۴

ابن حسام

محمد بن حسام‌الدین از شاعران مشهور سدهٔ نهم سخنسرای توانا و عالمی بلند همت که عمری را در ستایش خاندان رسول گذرانده است. وی به سال ۸۷۵ هـ.ق. درگذشت.

افراشت چون قضا علم زرنگار طوس
پر نور چون بهشت برین شد مزار طوس
کرّوبیان قرار گرفتند برقرار
در روضهٔ مقرر دارالقرار طوس
ای آنکه باغ خلد ندیدی بیا ببین
خوشتر ز گلستان ارم مرغزار طوس
از مشهد مقدس سلطان اولیا
شد منزل و مقام ملایک مزار طوس
این طاق نه رواق مقرنس نمونه‌ایست
از عکس بارگاه شه شهریار طوس
در طوس تا قرار گرفتست ذوالجلال
از عرش کرده نور تجلی نثار طوس
ای صاحب ولایت و عصمت ز روضه‌ات
بر کاینات هست کنون اقتدار طوس
بیت الحرام قبله شد و مرقد تو نیز
آن در میان مکه و این بر کنار طوس
یک طوف روضهٔ تو به صد حج برابر است
روز جزا قبول کند کردگار طوس

چون حج اکبر است طواف مزار تو
ای بر جهان ز روضهٔ تو افتخار طوس
تا در عنب به زهر تو را قتل کرده‌اند
تلخ است کام جان جهان از خمار طوس
انگور کرده‌اند چو آب عنب حرام
بر کام خویش متقیان در دیار طوس
لعنت بر آن لعین که به درگاه حق بر او
دعوی خون خویش کند زهرخوار طوس
مانند آفتاب جهانتاب روشنست
از نور بارگاه تو شبهای تار طوس
معمور باد روضه‌ات از نور ذوالجلال
در دست اهل بیت تو باد اعتبار طوس

○

عبیر می‌دمد از ناف آهوان ختن
به تاب طُرّه تو نرخ عبیرشان بشکن
نه از خطاست که از چین طرهٔ تو برد
صبا شمامهٔ مشک ختا به خاک ختن
چو سایه در ظلمات حجاب خویش بماند
ز رشک قد تو در باغ سرو سایه‌فکن
ز بوی طرهٔ تو چون شمیم باد شمال
معنبر است ریاحین معطر است چمن
همای جلوه و طاوس شکل و کبک خرام
تذرو زینت و طوطی مقال و فاخته فن
نشانهٔ رخ و زلفت گلست و سنبل تر
نمونهٔ خد و خطت شقایقست و دمن
چو غنچه‌ام برهانی به روز دلتنگی
به خنده گر بگشایی به سان غنچه دهن
چو سرو اگر بخرامی به جانب گلزار
به خود فرو شود از رشک سنبلت سوسن

به باغ سرو سهی با وجود دلجوئی
کشیده پای ز رشک قد تو در دامن
نگر که یوسف گل را ز رشک عارض تو
دریده است زلیخای باد پیراهن
مرا رازگوی و ز چوگان همین تمام که یار
دلم بخست به چوگان زلف و گوی ذقن
گیاه و لاله دمد دمبدم چو فصل بهار
بر آستان تو هر دم ز آب دیدهٔ من
چو جان درازی سرو تو از خدا خواهم
روم به قبلهٔ حاجت روای اهل زمن
به خوابگاه شهادت مآب مشهد طوس
شهید خاک خراسان قتیل ظلم و فتن
رضای مرتضوی منزلت که خاک درش
روا بود که بود توتیای چشم پرن
ز بوی تربت پاکش اویس زنده شود
نسیم اگر برساند شمیم او به قَرَن
به آبروی شریفش جوار اهل حجاز
به خاک کوی نظیفش یمین اهل یمن
به برزنی که در او روضهٔ مقدس اوست
بهشت بر نزند با سواد آن برزن
فراز قبهٔ او نیز طایر ار ببرد
بریزدش ز حیا پر و شهپر از برغن
همای سدره نشین را بر آستانهٔ اوست
چو طایران حرم طوق طوع در گردن
هنوز شام چو عباسیان سیه پوشست
که هم ز دودهٔ عباس یافت درد حَزَن
بسوخت ز آتش جانسوز دودهٔ عباس
ز سوز جوشن او آفتاب را جوشن

عنب به زهر بر آلوده داد مأمونش
چنانکه سودهٔ الماس داد زن به حسن

مدار امن و امان را به زهر قاتل کشت
تو خود بگوی که مأمون کجا بود مأمن

عفونت عنب زهرناك در جگرش
چنان برفت که شد زهر زهره‌اش در تن

شفق به خون عنبگون بشست عارض خود
از آن عنب که بدان زهر ناب گشت عفن

هنوز خون جگر در درونهٔ عنبست
چنانکه در حلبی آبگینه دردی دن

چو زان عنب رخ عنابیش عنبگون شد
عنب بریخت چو عناب خون دل ز بدن

از آن دو دانه عنب با سرشك عنابی
هنوز زهره چو زهرا همی کند شیون

گرش نه لطف جوانمردی و کرم بودی
به یك مقام نبودی مقیم با دشمن

ایا مقیم مقام تو طایر جبروت
ایا به خاك درت چشم روشنان روشن

مقیم خاك خراسان شدی به درد و فراق
چو با تأسف یوسف، مقیم بیت حزن

اگر نه از جهت اتفاق اهل نفاق
به غدر با تو برون آمدی چه مرد و چه زن

امیر قافله تنها چرا زند خرگاه
شریف مکه به غربت چرا کند مدفن

به سوك قتل تو بر نیل زد بنفشه کلاه
به داغ مرگ تو در خون گرفت لاله کفن

تو از بلاد عرب مسکن از دیار عجم
تو از حجاز و خراسان تو را بود مسکن

به هفت حج و به هفتاد حج برابر کرد
زیارت تو رسول از کرامت ذوالمن
به کعبهٔ تو همه عمره کرده اهل صفا
چو حاجیان به مشاعر توجهی متقن
بر آفتاب جهان تو آن شرف دارد
که بر کواکب رخشنده آفتاب علن
به آفتاب چه نسبت کنم جمال تو را
که آفتاب ندارد زوال از روزن
ز مرقد تو بهشت برین یکی منظر
ز روضهٔ تو ریاض جنان یکی گلشن...
نثار مرقد پاک بزرگوار تو را
گرفته هفت طبق آسمان ز در عدن
به بوی آنکه بیابد ز مشهدت بوئی
صبا به خاک خراسان همی برد مکمن
سزا بود که ضیافت کند به صد اعزاز
رسول وادی ایمن تو را به سلوی ومَنّ
چنانکه باد صبا صحت آورد ببرد
لب مسیح مقال تو لکنت الکن
منم که درس ثنای تو می کنم تکرار
به صبح و شام به روز و به شب به سرّ و علن
به شیر مدحت تو چون لبم شود شیرین
ز جویبار جنانم دهند شهد لبن
به خاک روضهٔ پاک تو آرزومندم
چو خاک تشنه به باران و تن به خاکِ وطن
بود که بار دگر سر بر آستان نیاز
به خاکبوس درت مفتخر شود لب من
نمی‌رسد به ثنای تو ذهن ابن حسام
مگر ثنای تو حسّان کند به وجه حسن

اگر چه جوهری درج لؤلؤ سخنم
به قدر تو نتوانم بلی گهر سفتن
منم که طوطی طبعم نمی‌دهد در باغ
مجال بلبل خوش نغمه را به گاه سخن
طراوات سخن آبدار شیرینم
شکست در ثمین را رواج قدر ثمن
چو من همای بلند آشیان سلطانم
مرا چه باك ز فریاد زاغ و بانگ زغن
ز بس که باغ سخن طبع من معطر کرد
ز من برند ریاحین سخنوران زمن
چو ما حوالهٔ کوچیم و بر گذر چاهست
به چاه بر نتوان آمدن مگر به رسن
من اعتصام به حبل المتین از آن دارم
که رشته ایست مسلسل مرا امید وطن[9]

۹. دیوان ابن حسام خوسفی، رساله دکتری خانم طاهره خوشحال دستجردی، دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ص ۲۸۲

جامی

نورالدین عبدالرحمن، شاعر، عارف و نویسندهٔ معروف، متولد و متوفای سدهٔ نهم هجری (۸۹۸).

سلام علی آل طه و یاسین — سلام علی آل خیرالنبیین
سلام علی رَوضَةٍ حَلَّ فیها — امامٌ یباهی به الملک والدین
امام بحق شاه مطلق که آمد — حریم درش قبله گاه سلاطین
شه کاخ عرفان گل شاخ احسان — درِ دُرج امکان مه برج تمکین
علی بن موسی الرضا کز خدایش — رضا شد لقب چون رضا بودش آیین
ز فضل و شرف بینی او را جهانی — اگر نبودت تیره چشم جهان بین
پی عطر رو بند حوران جنّت — غبار دیارش به گیسوی مشکین
اگر خواهی آری به کف دامن او — برو دامن از هر چه جز اوست درچین
چو جامی بچش لذت تیغ مهرش — چه غم گر مخالف کشد خنجر کین[۱۰]

نخستین کنگرهٔ جهانی حضرت رضا(ع)، ۱۴۰۴ قمری (۱۳۶۲ خورشیدی)

۱۰. دیوان جامی، ویراستهٔ هاشم رضی، چاپخانه پیروز، ۱۳۴۱

قسب و کروت

در دیوان انوری ابیوردی، این بیتها ضمن قطعه‌ای. در وصف قاضی حمیدالدین ادیب معروف و معاصرانوری آمده است:

پیش نظم چون نسیج الوحد تو چیست نظم ما نسیج العنکبوت
گرچه در تألیف این ابیات نیست بی سمین غثی و قسبی بی کروت

پیداست که انوری به قرینهٔ مقابله آوردن «نسیج الوحد» یا «نسیح العنکبوت»، می خواهد نظم او را محکم و نظم خود را سست بشناساند، و از مقابله آوردن «غث و سمین» مقصود او این است که در شعرهای خود اگر ناسخته‌ای آورده، با سخته همراه است. اما «قسب و کروت» چیست و چرا این دو کلمه مقابل هم آمده است.

قسب: این کلمه در فرهنگ لغات انوری که ذیل دیوان تصحیح جناب آقای مدرس رضوی چاپ شده «خرمای خشک که در دهان ریزه شود» معنی گردیده است (ج ۲ ص ۱۱۶۰) و گویا عبارت، منقول از لغتنامه یا از منتهی‌الارب است. درالسامی فی الاسامی: «القسب، خرما که در دهن از هم بشود.»

در لغتنامه علاوه بر معنی کلمهٔ قسب، شرحی در تعریف و خواص پزشکی آن از مخزن الادویه نقل شده است.

کروت: در لغتنامه به استناد یادداشت مرحوم دهخدا، فربی، چاق معنی شده و بیت مورد بحث از انوری به شاهد آمده است؛ ولی به‌جای قسب، غث «ضبط کرده‌اند.»

که گویا مأخذ آن نوشتهٔ جهانگیری است (ج ۱، ص ۱۱۰۹، دکتر عفیفی). این کلمه در اسدی، صحاح الفرس، معیار جمالی، سروری و حتی رشیدی که متأخر از سروری و جهانگیری است و به فرهنگ این دو نظر داشته، نیامده است. در غیاث‌اللغات، «ظرف آب» و در برهان و آنندراج و فرهنگهای متاخر، «فربه» معنی شده است، و به احتمال قوی معنی فربه را از همین بیت انوری استخراج کرده‌اند. ولی این که چرا این واژه و معنی آن از دیگر فرهنگها فوت گردیده، و چرا حتی یك شاهد دیگر حتی در لغتنامه‌ها برای آن دیده نمی‌شود، جای تأمل است.

تردیدی نیست که کلمهٔ «کروت» با لفظی به همین وزن است که در قافیه قرار گرفته است. برای اطمینان خاطر، به کلماتی چون «گروت، کزوت، گزوت» و مشابه آن مراجعه شد و مشکل حل نگردید. چون مسلم است که «قصب» یا «قسب» به معنی خرماست، و از طرفی معنی غث و سمین را هم می‌دانیم، پس کروت به قیاس با کلمه قسب، باید به معنی خرمای سفت و سخت یا چیزی شبیه بدان باشد. به هر حال، نباید فربی و چاق معنی دهد مگر آنکه قسب را به معنی لاغر بگیریم که آن هم سندی ندارد. برای یافتن معنی درست کلمه از دوستان و همکاران فاضل دانشگاهی و غیردانشگاهی پرسش می کردم تا آنکه آقای دکتر بهزادی اندوهجردی، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، گفتند که در بخش اندوهجرد و شهداد، قسب و کروت دو نوع خرماست معروف. کروت خرمائی است سیاه رنگ با هستهٔ درشت و طبع آن بغایت گرم چنانکه مردم گویند باید آن را با ماست خورد. و قسب خرمای زردرنگ خشك است (گویا آنچه نزد ما به خرمای زایدی معروف است). با این توضیح مشکل برطرف گردید و مسلم شد که کروت به معنی فربه نیست و فرهنگ‌نویسها شاید با توجه به شعر انوری و با ملاحظهٔ غث و سمین، به خطا آن را فربه معنی کرده‌اند. برای اطمینان کامل و داشتن سند مکتوب، به انتشارات دانشکدهٔ کشاورزی و وزارت کشاورزی مراجعه شد. در جزوه‌ای که دفتر اطلاعات و روابط عمومی وزارت کشاورزی ایران در آذرماه ۱۳۵۰ دربارهٔ خرما منتشر کرده است، در صفحه ۱۹۱ کروت خرمای درجهٔ دوم شهرستان جیرفت و قصب (= قسب) خرمای درجه اول شهرستان شهداد معرفی شده است. بنابراین، جای تردید نیست که «قسب» و «کروت» نام دو نوع خرماست، نه یکی به معنی خرما و دیگری به معنی چاق. و آنچه در جهانگیری و به نقل از آن فرهنگ در دیگر فرهنگها ذکر کرده‌اند، دارای اساسی نیست. آمدن قسب

و کروب با یکدیگر در بیت ابوری مشکل دیگری را نیز تا اندازه‌ای می گشاید و آن تأیید نظر استاد محترم آقای دکتر خانلری دربارهٔ «قسب الجیب» در عبارت سعدی است که نوشته‌اند صحیح قسب و جنب است و آن دو نوع خرماست (سخن، سال چهاردهم، شماره ۷ و ۸، ص ۷۲۶_۷۲۸) نه قصب الجیب و نه صورتهای دیگر که به حدس و احتمال اظهار شده است.

یغما، ۱۳۵۶

مِدری یا وَدّی

انوری ضمن قصیده‌ای که در مدح ناصرالدین ابوالفتح سروده است، چنین می گوید:

اگرچه طایفه‌ای در حریم کعبهٔ ملک
ورای پایهٔ خود ساختند مأوی را
به پنج روزه ترقی به سقف او بردند
چو لات و عزی اطراف تاج و مدری را
شکوه مصطفویت آخر از طریق نفاذ
ز طاقهاش در افکند لات و عزی را

ابوالفتح ناصرالدین طاهربن فخرالملك مظفربن نظام‌الملك در جمادی‌الاولی سال ۵۲۶ به وزارت سنجر رسید و مدت بیست سال در این سمت باقی بود. از بیتهای آخر قصیده معلوم می شود، انوری قصیده را هنگامی سروده است که در گوشه‌ای از قلمرو سنجر گروهی به طغیان برخاسته و دعوی حکومت کرده‌اند و وزیر آنان را سرجای خود نشانده است. محتمل است، این قصیده نیز مانند چند قصیدهٔ دیگر در بارهٔ خوارزم و نافرمانی آتسز خوارزمشاه باشد.

انوری در این بیتها قدرت نمایی بیش از حد طاغیان را به بالا رفتن لات و عزی بر طاق کعبهٔ معظمه تشبیه کرده است، و می گوید اینان با ترقی پنج روزه، اطراف تاج مدری را به سقف بالا بردند، ولی چنانکه با فتح مکه و در آمدن رسول (ص) به خانهٔ کعبه، بتها سرنگون شد، با شکوه و نفاذ امری که نمود، قدرت آنان از میان رفت و چون لات و عزی سرنگون گشتند.

می دانیم که لات و عزی (با الف مقصوره است که در این قصیده ممال شده است) دو بت معروف‌اند. «لات» (با تشدید «تا» هم ضبط شده) بت قبیلهٔ ثقیف بود در طائف، و «عزی» بتی یا درخت طلح بود که قبیلهٔ عطفان آن را می پرستیدند، و خالدبن ولید مأمور بریدن آن شد.

اما مدری چیست؟ چه کلمه‌ای است؟ فارسی یا عربی؟

در فرهنگهای عربی به عربی و عربی به فارسی و حتی فارسی به فارسی، «مذری» یا «مدری» (با الف مقصوره) ذکر شده است. اسدی «مدری»[1] را مرادف پنج انگشت آورده و نویسد:

افزاری باشد که برزگران دانه و کاه را بدان به باد دهند تا از هم جدا شود.[2]

جهانگیری کلمه را عربی و مرادف سه کو (چهارشاخه) دانسته است.[3]

«مذری و مذراة» (اسم آلت از ذری) ابزاری است چهار یا پنج شاخه، همانند پنجهٔ آدمی که غلهٔ کوفته شده را بدان به باد دهند تا کاه آن جدا شود.

اما «مدری و مدراة و مدیرة» را شاخه یا سرخاره معنی کرده‌اند، یعنی ابزاری که بدان موی سر راست کنند. ممکن است مدری را به‌خاطر شباهت از مذری گرفته باشند، و ممکن است یکی تصحیف دیگری باشد. در بیت زیر از منوچهری:

یکی چون زمردین بیرم، دوم چون بُسَّدین مجمر

سیم چون مرمرین افسر، چهارم عنبرین مدری[4]

محتملا از «عنبرین مدری» همان سرخاره مقصود است که ضیمران (تاج خروس) با آن اندك شباهتی دارد. اما مدری در بیت مورد بحث چه معنی می دهد؟ مسلم است که مقصود سرخاره نیست، زیرا اطراف سرخاره را به سقف ملك رساندن معنی ندارد. شادی آبادی، قدیمترین شارح دیوان انوری، این بیت را شرح نکرده است، و فراهانی، شارح دیگر دیوان انوری، نویسد: «مدری به فتح میم و سکون دال مهمله، «تخت»، کذاقیل.[5] در فرهنگ لغات ضمیمهٔ دیوان انوری، چاپ مدرس رضوی نیز مدری، تخت معنی شده است.[6] هیچیك از فرهنگهای عربی به عربی مدری را تخت معنی نکرده‌اند. در

۱. در بعض نسخه‌ها: «مذری» ۲. لغت فرس، طبع اقبال، ص ۴۹۱ ۳. دکتر عفیفی، ص ۱۵۲۶

۴. دیوان منوچهری، تصحیح دبیر سیاقی، ص ۱۳۱

۵. شرح مشکلات انوری، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵۲ ۶. ص ۱۱۶۳

فرهنگهای عربی به فارسی و نیز فرهنگهای فارسی به فارسی؛ چون اسدی، مجموعة‌الفرس، صحاح‌الفرس، معیار جمالی، شرفنامه منیری و حتی فرهنگهای متأخر، چون غیاث‌اللغات، آنندراج، و برهان ذکری از مدری به معنی تخت نیست. تنها در فرهنگ فارسی مرحوم دکتر معین و به نقل از آن در لغتنامه، می بینیم که مدری تخت معنی شده و بیت مورد بحث به شاهد آن آمده است. علاوه بر بیت انوری، بیتی هم از شاهنامه[7] را به شاهد همین معنی کرده‌اند:

اگر چرخ را هیچ مدری بدی همانا که مدریش کسری بدی

اگر کلمه در این دو بیت مدری باشد و تخت معنی دهد و بالاخره اگر استعمال شاعران درست باشد، اهمال فرهنگ نویسان اهمیتی ندارد؛ چه بسا کلمه‌ها که در متنهای منظوم و منثور به معنیهای متعدد و گوناگون به کار رفته است و فرهنگ نویسها متعرض آن نشده‌اند.

نخست به بیت منسوب به فردوسی بپردازیم:

اگر چرخ را هیچ مدری بدی همانا که مدریش کسری بدی

هرگاه مدری به معنی تخت باشد، معنی بیت چنین است: اگر چرخ تختی داشت آن کسری بود. پیداست که بیت بدین صورت هیچ معنی ندارد.

این بیت در نسخهٔ موزهٔ بریتانیا که به سال ۶۷۵ نوشته شده، چنین است:

اگر چرخ را گوش صدری بدی همانا که صدریش کسری بُدی

در شاهنامه چاپ مسکو نیز به همین صورت و با علامت پرسش ضبط گردیده است. در نسخهٔ قاهره مورخ سال ۷۴۱ ضبط بیت چنین است:

اگر چرخ را گوش مردی بدی همانا که مردیش کسری بدی

که بدین صورت مفهومی دارد، لیکن بغایت سست است. پس با این ضبطها یکی از دو شاهد که برای استعمال مدری به معنی تخت آورده‌اند، از میان می‌رود. و تنها بیت انوری باقی می‌ماند که فراهانی، چنانکه نوشته شد، آن را با قید «کذاقیل» تخت معنی کرده است.

چنانکه گفتیم، هیچ فرهنگ نویس مدری را تخت معنی نکرده است. آنگاه بر فرض که مدری به معنی تخت باشد، اطراف تخت را به سقف بردن چه معنی می‌دهد؟

۷. چاپ بروخیم، ص ۲۳۵۴

مدری را در بیت مورد بحث به معنی رایج آن (سرخاره) نیز نمی توان گرفت؛ چه سرخاره مانند تاج نیست که بر سر بنهند و بالا بردن اطراف آن نشانهٔ شکوه و جلال باشد. پس معنی این کلمه چیست؟ در نسخه‌ای ناقص از دیوان انوری که پشت جلد آن عبارت «کتابت قرن ششم» قید شده و اگر در قرن ششم نوشته نشده باشد مسلماً تحریر اول قرن هفتم است و به عنایت استاد فقید مرحوم مجتبی مینوی برای عکسبرداری در اختیار بنده گذاشته شد، بیت مورد بحث چنین ضبط است.

به پنج روز ترقی به سقف او بردند　　　چو لات و عزی اطراف تاج ودی را

«ود» (به فتح یا به ضم اول و تشدید دال) بتی بوده است از بتان قبیلهٔ کلب در دومة الجندل. این نام در قرآن کریم، آیهٔ ۲۳ سورهٔ نوح آمده است، و چنانکه کلبی آن را وصف می کند، به صورت مردی بوده است دولنگ پوشیده، یکی بر کمر بسته و دیگری به دوش افکنده، با کمانی و تیردانی. هرچند کلبی ننوشته است که ود تاج بر سر داشته، ولی استعمال تاج در معنی استعاری بلامانع است و به قرینهٔ لات و عزی مناسب می نماید. بنابراین، به احتمال قوی بلکه مطمئناً و تا صورت دیگری در نسخهٔ مطمئن تر یافت نشده است، «ودی» است نه «مدری».

یغما، ۱۳۵۶

حاشیه‌ای بر بیتی از بوستان و گلستان

استاد بزرگوار جناب آقای دکتر یوسفی ـــ متعنالله بطول بقائه * ـــ در دوران زندگی علمی خود که ان شاءالله سالهای سال پاینده باد، برای مشتاقان و جویندگان ادب منشأ خیر و منبع برکت بوده‌اند. مقاله‌هایی نوشته و کتابهایی تصحیح کرده‌اند که هر یك نمونه‌ای از فضل، دقت، حسن سلیقه و تتبع وسیع ایشان است. از جملهٔ این آثار در دههٔ تصحیح انتقادی گلستان و بوستان سعدی است. در تهیهٔ این دو اثر چنانکه شیوهٔ علمی محققان است، متن را براساس کهنترین نسخه‌ها فراهم آورده‌اند؛ سپس نسخه بدلها توضیحها و فهرستهای لازم را بر آن افزوده‌اند. خدایشان پاداش دهد، و بر توانشان بیفزاید، تا در آینده هم چنین آثاری را منتشر کنند و طالبان و علاقه‌مندان را بیش از پیش بهره‌مند فرمایند.

اکنون که مجلهٔ محترم کلک یکی از شماره‌های خود را به نام این استاد بزرگوار زینت می‌دهد، برای اینکه عرض ارادتی به محضرشان شده باشد، دو نکته را چون حاشیه‌ای بر ذیل بوستان و گلستان مصحح ایشان می‌افزایم.

لگدکوبی بام دماغ

در بوستان سعدی ضمن حکایت صاحبنظر پارسا چنین آمده است:

قفا خورد از دست یاران خویش　　　چو مسمار پیشانی آورد پیش

* این مقاله قبل از درگذشت شادروان دکتر یوسفی (۱۳۶۹/۷/۱) نوسته شده است.

خیالش چنان بر سر آشوب کرد　　که بام دماغش لگدکوب کرد

معنی بیت فی‌الجمله روشن است که از پریشانی خیال دیوانه شد؛ و یا چنانکه استاد یوسفی نوشته‌اند: «مغزش پایمال گردید». لیکن برای خواننده این پرسش پیش می آید که چرا سعدی از دیوانگی به «پایمال شدن مغز» تعبیر کرده است.

لطف این تعبیر را «اگر بتوان آن را لطف نامید» کسانی می‌دانند که در خانه‌هایی با پشت بام کاهگلی زندگی کرده باشند. و آنان که از نعمت پشت‌بام اسفالته یا موزائیکی برخوردارند، شاید به نکته‌ای که شاعر از این ترکیب در نظر داشته پی نبرند. ما که سالهای کودکی و نوجوانیمان در چنان خانه‌ها می گذشت، می‌دیدیم که آفتاب تند تابستان کاهگل را می‌شکافد و با نخستین باران پاییزی آب از سقف خانه سرازیر می‌شود و یا به اصطلاح آب چك پدید می آید. آنها که پول داشتند هر سال بام‌اندود را نو می کردند و آنها که دستشان تنگ بود بایستی توبره‌ای پر از نمك به بام ببرند و نمك را در شکافها بریزند و با لگد، آن شکافها را بکوبند تا نمك و خاك با هم مخلوط شود و سفت گردد و ریزش آب قطع شود. البته بعضیها که بام غلتان داشتند از رنج لگد کوفتن آسوده بودند.

خوب حالا باید به نکتهٔ دیگری که همه با آن آشنایید توجه کنیم:

می دانیم که دارندگان اختلال دماغی را «خشك مغز» می گویند، یعنی آب از بینی آنها نمی چکد. پس معنی بیت این خواهد بود که خیال چنان بر او فشار آورد که آب مغز او خشك گردید، مانند بامی که لگدکوب کرده باشند و نم ندهد.

بدنیست این داستان را هم اضافه کنیم که سالها پیش که در عراق بودم، چنانکه رسم شهروندان است، بین دو تن تعصب شهری درگرفت. یکی از آن دو به دیگری گفت: دستمالی دستت بگیر و در صحن بایست و از هر که وارد شد بخواه تا در آن فین کند؛ عصر خواهی دید که دستمال خشك است. می خواست بگوید که همشهریهای شما همه دیوانه‌اند.

این نکته را پس از انتشار بوستان آقای دکتر یوسفی با ایشان در میان نهادم و پذیرفتند.

پسر نوح یا همسر لوط

آن سالها که ما بچه مکتبیها نزد معلم یا به تعبیر دقیق‌تر «جناب میرزا» گلستان سعدی می‌خواندیم، این بیت را چنین تعلیم می‌دادند:

پسر نوح با بدان بنشست　　خاندان نبوتش گم شد

بعدها که گلستان مرحوم قریب منتشر شد، نیم بیت اول چنین شده بود: «با بدان یار گشت همسر لوط» و چنانکه استاد یوسفی مرقوم داشته‌اند، همهٔ نسخه‌های قدیمی بدین ضبط است. البته اعتماد بر اقدم نسخ امری درست و در بیشتر مواقع نزدیک به واقع است و رعایت احتیاط چنین تبعیتی را الزام می‌کند، اما در صورت پذیرفتن ضبطی، چنین پرسشی پیش می‌آید:

ما می‌دانیم سعدی در سرودن این بیت مانند بسیاری از بیتهای گلستان و بوستان از قرآن کریم الهام گرفته است. پس باید نخست آیه‌های قرآن را که دربارهٔ زن لوط و پسرنوح است بررسی کنیم شاید ما را یاری کند. آنچه دربارهٔ زن لوط در قرآن کریم می‌بینیم این است:

فأنجیناه و أهله الاامرأته کانت من الغابرین (اعراف: ۸۳)
ولا یلتفت منکم احد الاامرأتك انه مصیبها ما اصابهم (هود: ۸۱)
الا امراته قدرنا انها لمن الغابرین (الحجر: ۶۰)
فنجیناه و اهله اجمعین الا عجوزاً فی الغابرین (۱۷۰ شعرا)
فأنجیناه وأهله الاأمرأته قد دناها من الغابرین (نمل: ۵۷)
لننجینه و أهله الاأمرأته کانت من الغابرین (عنکبوت: ۳۲)
انا منجوك و أهلك الاأمراتك کانت من الغابرین (عنکبوت: ۳۳)
اذنجیناه وأهله اجمعین الاعجوزاً فی‌الغابرین (صافات: ۱۳۴ـ۱۳۵)
ضرب الله مثلا للذین کفروا امراة نوح و امرأة لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتا هما فلم یغنیا عنها من الله شیئا (تحریم: ۱۰)

مفاد این آیه‌های کریمه این است که زن لوط جزء کسانی است که به عذاب الهی گرفتار شدند و اشارتی بدانکه او از خاندان نبوت نیست نیامده بلکه برعکس آیه‌های ۸۳ اعراف و ۱۷۰ـ۱۷۱ شعراء و ۵۷ نمل و ۳۲ عنکبوت و ۱۳۴ـ۱۳۵ صافات او را از اهل لوط به شمار می‌آورد ولی جزء مستحقان عذاب می‌داند. پس جزء خاندان نبوت

بودن او مسلم است؛ مگر اینکه مستثنی را منقطع فرض کنیم که خلاف ظاهر است. اما در مورد پسر نوح چنین نیست. چنانکه در آیهٔ چهلم تا چهل و هفتم سورهٔ هود می بینیم، خداوند به نوح می‌فرماید: «از هر نر و ماده دو تا و کسان خود را در کشتی سوار کن!» و چون طوفان برمی‌خیزد، نوح به پسرش می گوید: «با ما سوار شو و از غرقه شدگان مباش!» و او می گوید «به کوه پناه می برم.» نوح در پاسخ وی گوید: «هیچ چیز نمی تواند مانع فرمان خدا شود.» و موج میان نوح و پسرش در می آید و پسر نوح غرقه می‌شود. نوح به خدا می‌نالد که: «پسر من از خاندان من است و وعدهٔ تو راست است.» پاسخ می‌شنود که: «او از خاندان تو نیست، او کردهٔ ناشایسته‌ای است.» و نوح از درگاه خدا آمرزش می خواهد. این آیه صراحت دارد که پسر نوح از خاندان نبوت نیست. و باز آنچه ارجح بودن پسر نوح را نشان می‌دهد، سرودهٔ مولاناست و هیچ بعید نیست که یکی از دیگری متأثر باشد:

گفت حق نی بل که لاانساب شد — زهد و تقوی فضل را محراب شد
این نه میراث جهان فانی است — که به انسابش بیابی جانی است
بلکه این میراثهای انبیاست — وارث این، جانهای اتقیاست
پور آن بوجهل شد مؤمن عیان — پورهٔ آن نوح شد از گمرهان

دفتر اول، بیتهای ۳۳۹۹ـ۳۴۰۲

حال که سخن از پسر نوح به میان آمد، بد نیست این داستان را که به لطیفه همانندتر است تا به واقعیت تاریخی، بیفزایم تا خاطر خوانندگان را گشایشی دست دهد:

ابن عبدربه نوشته است:

حجاج سورهٔ هود را می خواند، چون بدین آیه رسید: «قال یا نوح انه لیس من أهلك انه عمل غیر صالح». درماند که عمل را به مضاف بخواند یا با تنوین، یکی از نگهبانان را گفت: «کسی را بیاور که قرائت قرآن بداند.» چون نگهبان قاری را حاضر کرد، حجاج از جای خود برخاسته و رفته بود. نگهبان قاری را به زندان افکند و او را فراموش نمود، پس از شش ماه، حجاج زندانیان را بازرسی می کرد، او را دید و پرسید:

ـــ برای چه به زندان افتاده‌ای؟

ـــ به‌خاطر پسر نوح.

حجاج دانست که داستان چگونه بوده است و دستور آزادی او را داد.

کلک، ۱۳۶۹

سمندر

سمندر یا سمندور از کلمهٔ لاتینی و یونانی سالامندرا[1] است. این نام گذشته از کتابهای جانورشناسی مسلمانان، و نیز فرهنگنامه‌ها، از دیرزمان در ادبیات فارسی نیز، بیشتر منظوم و کمتر منثور، راه یافته است. در تعریف آن نوشته‌اند: «سمندر جانوری است که از آتش آسیب نمی‌بیند.» و در بعض فرهنگنامه‌ها می‌بینیم که تولد و زندگی او در آتش است.

نخست نگاهی به کاربرد و «صفت» آن در شعرهای فارسی بیفکنیم:

به آتش درون بر مثال سمندر به آب اندرون بر مثال نهنگان[2]

○

دراین آتش چه می‌جوید سمندروار پروانه
یکی چندین مقر دارد یکی چندین نظر دارد[3]

○

پشت ظفر تیغ تست گر نکشی بشکند
شعله چو مستور شد پشت سمندر شکست[4]

1. Salamandra

۲. رودکی (لغت فرس اسدی، اقبال، ص ۱۳۵) لیکن در صحاح‌الفرس، تصحیح دکتر طاعتی، ص ۱۰۸ و بعضی فرهنگها بیت را به نام شاکر بخاری ثبت کرده‌اند.

۳. ناصرخسرو، چاپخانه گیلان ۱۳۲۹، ص ۱۳۴

۴. دیوان انوری، مدرس رضوی، ص ۹۲

به دریا نخواهد شدن بط غریق — سمندر چه داند عذاب حریق [5]

○

سمندر نه‌ای گرد آتش مگرد — که مردانگی باید آنگه نبرد [6]

○

اندر آتش کی رود بی‌واسطه — جز سمندر کو رهید از رابطه [7]

○

نه ماهی بجز آب گیرد نشیمن — نه زآتش تنفر نماید سمندر [8]

○

سمندر کز آتش بود بچه‌زای — توان یافت در آتش دیرپای [9]

○

من نمی گویم سمندر باش یا پروانه باش
چون به‌فکر سوختن افتاده‌ای مردانه باش [10]

○

خشم تو بردوستان توست عنایت — کاتش سوزان بود حیات سمندر [11]

از وصفهای شاعرانه که بگذریم، فرهنگ نویسان فارسی و عرب نیز همین خاصیت را برای این جانور نوشته‌اند: «مرغی است که به آتش نسوزد.»[12]

نام مرغی است که دایم در آتش باشد و آتش او را نسوزاند و بر صفت موش نیز باشد.[13] نام جانوری است که در آتش متلون می‌شود. گویند موش بزرگی است و چون از آتش بر می آید می‌میرد. و بعضی گویند همیشه در آتش نیست، گاهی بر می آید و در آن وقت او را می گیرند، و از پوست او کلاه و رومال می‌سازند، و چون چرك می‌شود

۵. سعدی، بوستان، مصحح دکتر مصفا، ص ۲۲۵ ۶. همان مأخذ، ص ۲۳۷ ۷. مثنوی، نیکلسن، ج ۵، ص ۱۶

۸. هندو شاه نخجوانی، به نقل از مؤلف صحاح‌الفرس، ص ۱۰۸ ۹. امیرخسرو دهلوی

۱۰. دهخدا، امثال و حکم، بدون ذکر نام شاعر. دوست فاضل من، آقای دکتر ضیاء الدین سجادی، یاد آور شدند که بیت از مرتضی قلی‌خان سلطان الاطباء است، از ایشان سپاسگزارم حاجی میرزا مرتضی قلی به‌نقل بامداد. در سال ۱۳۲۳ هجری قمری در گذشته است (ج ۵، ص ۳۸۷). ۱۱. قاآنی، مصحح دکتر محجوب، ص ۲۳۷

۱۲. لغت فرس اسدی، ص ۱۳۵ ۱۳. صحاح‌الفرس، مصحح دکتر طاعتی

در آتش می‌اندازند، چرکهای او می‌سوزد و پاک می‌شود.[۱۴]

آنچه مؤلف برهان نوشته است عبارت سرمهٔ سلیمانی است با اندک تغییر.[۱۵] در دیگر فرهنگها نظیر چنین تعریفها را می‌توان دید: سمندر مرغی با موش یا جانوری به اندازهٔ روباه است، از آتش آسیب نمی‌بیند، در آتش متکون می‌شود، در آتش می‌زاید یا در آتش تخم می‌نهد.

مثلا در لسان‌العرب آمده است: «ابوسعید می‌گوید: سمندل پرنده‌ای است که هر گاه نسل آن منقطع شود و سالخورده گردد، خود را در آتش اندازد، سپس به جوانی خویش باز گردد. و جز ابوسعید گفته است: جنبنده‌ای است که به آتش درآید و آتش آن را نسوزاند.»[۱۶]

از کتابهای فرهنگ که بگذریم و به نوشتهٔ جانورشناسان حوزهٔ اسلامی بنگریم، می‌بینیم آنان نیز سمندر یا سمندل را جانوری معرفی کرده‌اند که در آتش نمی‌سوزد. جاحظ دربارهٔ آن چنین نویسد،

«سمندل در آتش افتد و پر آن نسوزد.»[۱۷]

و طائر یسبح فی جاحم　　　　کماهر یسبح فی غمر

می‌نویسد: «این پرنده سمندل نام دارد و آن هندی است. در آتشدان درآید و برون شود و پر آن نسوزد.»[۱۸]

و دمیری در حیوة‌الحیوان نویسد:

«سمندل پرنده‌ای است که بیش خورد، و بیش رستنی است در سرزمینهای چین... و از عجایب سمندل لذت بردن او از آتش و ماندن وی در آنست، و هرگاه پوست آن چرک گردد جز به آتش شسته نشود، و بسیار بود که در هند یافت شود، و آن جنبنده‌ای باشد از روباه کوچکتر، دو رنگ، سرخ چشم، با دمی دراز و از کرک آن مندیل بافند، که هرگاه چرک شود در آتش افکنند، پاک شود و نسوزد. و بعضی گفته‌اند: سمندل پرنده‌ای است به سرزمین هند که تخم گذارد و جوجهٔ خود را در آتش

۱۴. برهان قاطع، مصحح دکتر معین، ص ۱۱۶۷　　۱۵. مرکز نشر دانشگاهی، تهران ص ۱۳۹

۱۶. ذیل کلمهٔ «سمندل»　　۱۷. الحیوان، تصحیح عبدالسلام هارون، ج ۵، ص ۱۰۹

۱۸. همان کتاب، ج ۶، ص ۴۳۴

پرورد. و از پر آن منديل سازند و به بلاد شام برند، هرگاه چرك شود در اتش افكنند و آتش چرك آن ببرد.»[۱۹]

در بعضی از کتابهای پزشکی، سمندر را چنین شناسانده‌اند: «این که دربارهٔ آن گفته‌اند چون به آتش در رود نمی‌سوزد، باطل است.»[۲۰]

و داودبن عمر انطاکی، معروف به ضریر انطاکی، نویسد: «سالامندل به یونانی عظاة است و مردم مصر آن را سحلیه گویند. جانوری است همانند ماران جز آنکه آن را چهار دست و پاست، و پست‌ترین آن آنست که رنگش زرد بود. این که گفته‌اند آن نمی‌سوزد و به سال يك بار بگزد باطل است.»[۲۱]

و در مخزن الادویه چنین آمده است: «مهریارس گوید: حیوانی است که از آتش متضرر نمی گردد، مانند ماهی که از آب؛ و به قدر عصفوری است و آتشی رنگ. مؤلف گوید: شاید اصلی نداشته باشد.»[۲۲]

حقیقت چیست؟

چگونه ممکن است مرغی یا جانوری به اندازهٔ موش یا روباه در آتش برود و نسوزد؟ آیا همهٔ آنچه دربارهٔ سمندر و اثر نکردن آتش در کرك یا موی او نوشته‌اند زادهٔ خیال افسانه پردازان است؟ یا آنکه این افسانه اصلی دارد و آن اصل در طول صدها سال پوششهایی از خیالبافی و افسانه‌سرایی به خود گرفته است؟

پیش از آنکه به تحلیل این موضوع بپردازیم، بد نیست از مرغ دیگری نیز نام ببریم که آن مرغ هم سرانجام با آتش سروکار پیدا می کند و در آتش می‌میرد. اما پیش از مردن، تخمی در آتش می نهد و از آن تخم مرغی پدید می گردد؛ این مرغ ققنس است.

ققنس که همان قوی معروف است، پرنده‌ای معرفی شده است که منقارش دارای سوراخهای فراوان است. از هر سوراخ آوازی خوش بر می آید، و موسیقی از آواز منقار این مرغ گرفته شده. عمر این پرنده هزار سال است و جفت ندارد. چون عمرش به آخر

۱۹. حیوة الحیوان، طبع مطبعهٔ شرقیه مصر ۱۳۰۶ هـ ق.، ج ۲، ص ۳۰

۲۰. ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویه، چاپ ۱۲۹۱ هـ.ق. ذیل «سالابیدرا = سالامندرا»

۲۱. تذکرهٔ اولی الالباب، ص ۱۹۰، چاپ ۱۳۰۲ هـ ق. ۲۲. چاپ بمبئی، ص ۲۳۶

رسد، هیزم بسیار گرد می کند و بر بالای آن می نشیند و سرودن آغاز می کند، و بال برهم می زند. از برهم زدن بالهایش آتش می جهد، و در هیزم می‌افتد و ققنس در آن آتش می‌سوزد و از خاکسترش تخمی پدید می آید و از آن ققنس دیگر پدید می گردد.

و بعضی گفته‌اند پس از سوختن ققنس در آتش، باران بر خاکستر آن می بارد و کرمی در آن پیدا می‌شود و از آن خاکستر می‌خورد تا بزرگ شود و ققنس دیگر گردد.[۲۳]

گذشته از ادبیات و کتابهای لغت و پزشکی شرق، سمندر یا سالامدرا در کتابهای قدیم یونانی و داستانهای آن سرزمین و نیز ادبیات اروپا و بعضی فرهنگهای قدیمی نیز جانوری شناسانده شده است که به آتش می‌رود.

اکنون باید دید چه چیزی موجب شده است که دربارهٔ سمندر چنین پنداری پیش آید؟

حقیقت این است که: پنبهٔ نسوز در چین قدیم موجود بوده است، سپس یونانیان و رومیان و عرب از آن آگاه شده‌اند. این ماده را که نمی‌شناخته‌اند پشم یا پر پنداشته‌اند که از جانوری گرفته شده، و چون دیده‌اند این ماده از آتش آسیب نمی‌بیند، گفته‌اند پس جانوری هم که این ماده از آن گرفته شده در مقابل آتش مصونیت دارد. به تدریج از یک سو براین پندار افسانه‌هایی که زادهٔ خیال داستانسرایان است افزوده گردیده و از سوی دیگر افسانهٔ سمندر با داستان پرندهٔ افسانه‌ای دیگر به نام ققنس به هم آمیخته است.

دربارهٔ معروف بودن مادهٔ نسوز نزد مسلمانان داستانها در کتابها دیده می‌شود؛ از جمله این که ابن خلکان در شرح ابویوسف یعقوب بن صابر برکات در شرح بیت او:

و بقاء السمندر فی لهب النا ‌ ‌ ‌ ‌ ر مزیل فضیلة الیاقوت

نویسد:

سمندر: آن را سندل نیز گفته‌اند، پرنده‌ای است که در آتش افتد و آن را زیان نرساند، و از پر آن دستمالها سازند و به شهرها برند. هرگاه آن دستمالها چرک شود، آن را در آتش افکنند. آتش چرک را ببرد و دستمال نسوزد. من پارچه‌ای ضخیم از این جنس را که در درازی و پهنی به اندازهٔ تنگ چهارپا بود، دیدم که در آتش افکندند و

۲۳. غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی؛ و نیز: برهان قاطع و لغتنامه

نسوخت... و از شیخ عبداللطیف بن یوسف نقل کند که برای الملك الظاهر صلاح الدین، صاحب حلب، قطعه‌ای از سمندل آوردند به پهنای یك ذراع و درازای دو ذراع، و آن را به زیت می آلودند و آتش می‌زدند و زیت آتش می گرفت اما آن پارچه همچنان سفید می‌ماند.[۲۴]

بنابراین، به نظر می‌رسد منشأ اصلی ساخته شدن افسانهٔ سمندر وجود همین پنبهٔ نسوز باشد. من این استنباط را مرهون محتوای مقاله‌ای می‌دانم که استاد بزرگوار عالی‌قدر فقید، مرحوم مجتبی مینوی، در اختیارم گذاشتند. عنوان این مقاله پنبهٔ نسوز و سمندر است.[۲۵] آنچه این نظر را تأیید می کند این است که در لاروس، ذیل کلمهٔ سالامندر، آمده است که یکی از معنیهای این کلمه سنگی است که برابر آتش مقاوم است و در اصطلاح بدان پنبهٔ نسوز گویند.

یکی قطره باران، یادنامهٔ استاد زریاب خوئی، ۱۳۷۰

۲۴. ابن خلکان. و فیات الاعیان و انباء الزمان، چاپ مکتبة النهضة المصریة ۱۹۴۹م، ج ۶، ص ۴۲، ۴۳

25. Bertold, Laufer Tawng- Pao. 20 seris, vol. XVI, no9, Juillet 1915

سهیل بهرامی وادیم یمن

سروده‌های نظامی همگی دلپذیر است و نشانهٔ استادی و مهارت شاعر در آنها آشکار. اما از دیرزمان، هفت پیکر برای من کششی خاص داشته است؛ شاید از آن جهت که در دوران کودکی داستانهای آن را از بزرگترهای خود فراوان می‌شنیدم، گاه دچار ترس و گاه غرق شادمانی می گشتم. شاید هم جاذب بودن هفت پیکر از آن است که دیگر داستانهای نظامی را در نوشته‌ها و سروده‌های جز او با اندك تفاوتی توان دید و ریشهٔ تاریخی دارد، اما قصه‌هایی که در هفت گنبد برای بهرام گفته می‌شود، سراسر زاییدهٔ تخیل است.

داستان «پادشاه سیاهپوش»، «ماهان مصری»، «خیر و شر» و داستانهای دیگر، هر یك خواننده را چنان به خود مشغول می کند و چنان در دنیای خیال فرو می برد که از آنچه پیرامون وی می گذرد بی‌خبر می‌ماند. این داستانها را که پرداختهٔ خیال قصه‌سرایان پیشین است، نظامی با قدرت شاعرانهٔ خویش، در قالب لفظهایی بدیع ریخته و با وصفهایی صد چندان زیباتر از اصل به نظم در آورده است.

اما این داستانها که به ظاهر قصه‌هایی است برای سرگرم کردن شنونده تنها داستان نیست بلکه هر یك نتیجه‌ای یا نتیجه‌هایی اخلاقی به دنبال دارد که در برخی آشکار است و برخی را خواننده با اندك تأمل در خواهد یافت. مثلا داستان «ماهان مصری» بازرگانی که در خانهٔ دوستش مهمان است و غولی به صورت شریك وی، در پی او می آید و او را به نام می‌خواند و به بیابان می برد، و بامداد غول ناپدید می‌شود و ماهان خود را در بیابانی فراخ می‌بیند و شبِ دیگر، باز گرفتار دو غول آدم‌نما می گردد، و

همچنین، حادثه هایی در آغاز شیرین و در پایان تلخ، نشانهٔ دنیا و زیباییهای دنیاست که ظاهرش فریبنده است و سرانجامش کشنده، جز آنکه از خدا مددی رسد و آدمی را نجات دهد و به احتمال قوی، این چند بیت مولانا متأثر از این داستان است:

بانگ غولان هست بانگ آشنا — آشنائی که کشد سوی فنا
بانگ می‌دارد که هان ای کاروان — سوی من آیید نک راه و نشان
نام هر یك می‌برد غول، ای فلان — تا کند آن خواجه را از آفلان
چون رسد آنجا ببیند گرگ و شیر — عمر ضایع، راه‌دور و روز دیر
چون بود آن بانگِ غول آخر بگو — مال خواهم جاه خواهم و آبرو[۱]

می خواستم به مناسبت برپایی کنگرهٔ جهانی نظامی گنجوی، دربارهٔ مأخذ این داستانها و اثر آن در سرایندگان بعدی چند سطری بنویسم، اما چون آغاز هفت پیکر آنجا که سخن از سپردن بهرام است به پادشاه حیره، اساس تاریخی دارد، و در آن تخلیطهایی دیده می‌شود که ممکن است خوانندهٔ نامطلع از تاریخ را به اشتباه افکند، در این فرصت بدان تخلیطها اشارت می کنم و بحث در منابع داستان را برای فرصتی دیگر می نهم.

نظامی داستان «زادن بهرام و تدبیر ستاره‌شناسان» را در گزیدن جایگاه پرورش او چنین آغاز می کند:

حکم کردند راصدانِ سپهر — کان خلف را که بود زیباچهر
ازعجم سویِ تازیان تازند — پرورشگاه درعرب سازند
مگر اقبال زان طرف یابد — هر کس از بقعه‌ای شرف یابد
آرد آن بقعه دولتش به مثل — گرچه گفتند للبقاع دول[۲]

به احتمال قوی، مأخذ این سروده یکی از دو روایت طبری است. طبری در روایتی که در آن از ستاره‌شناسان سخن گفته و با آنچه نظامی سروده مطابق است، نام پادشاه عرب را منذر و نام پسر او را نعمان نوشته است. وی چنین نویسد:

«آفتاب را مقیاس گرفتند و دربرآمدنگاه ستاره‌ها نگریستند. سپس خبر دادند که خدا پادشاهی پدر را به بهرام خواهد داد، اما جایگاه پرورش وی جز در فارس است.

۱. مثنوی، دفتر دوم، بیتهای ۷۴۸ ـ ۷۵۲ ۲. هفت پیکر، تصحیح وحید دستگردی، ص ۵۷

پس رای این است که او جز در شهرهای خود تربیت شود.

یزدگرد در این باره با کسانی از روم و عرب و جز آنان که در دربار او بودند، رای زد و سرانجام سرزمین عرب را گزید و منذر بن نعمان را طلبید و از او خواست پرورش بهرام را به عهده گیرد. پس منذر را بنواخت و او را پادشاه عرب ساخت و بدو لقب «رام أبزود یزدجرد»، و لقب «مهشت» داد. منذر بهرام را با خود به بلاد عرب برد، و برای پرورش او سه زن از اشراف گزید. چون بهرام به پنج سالگی رسید، از منذر آموزگاران خواست. منذر گفت، کنون کودکی و سالیان تو برای فراگرفتن تعلیم کافی نیست. بهرام گفت، سالیان من کم است اما خردم بسیار است. منذر کس فرستاد و از عرب و ایران و دیگر جایها برای وی آموزگاران فراهم آورد.»[3] ابن مسکویه نیز می نویسد: «یزدگرد بهرام را به منذر سپرد و نعمان پسر وی سرپرستی او را پذیرفت.» روایت ابن مسکویه در جزئیات بعدی همانند طبری است.[4]

دراین روایت، سخنی از ساختن قصر خورنق و معمار آن سنمّار دیده نمی‌شود، اما در روایت دیگر نویسد: «چون اِمرئُ القیس بن عمرو بن امرئُ القیس (پادشاه حیره) درگذشت، یزدگرد گناهکار پسر او نعمان بن امرئُ القیس را به جای او گمارد.» سپس نویسد: «چون فرزندی برای بهرام نمی‌پایید، از سرزمینی جستجو کرد که از بیماریها پاک باشد. یزدگرد بهرام را به نعمان سپرد و بدو فرمود تا کاخ خورنق را بسازد.»[5]

چنانکه می بینیم، طبری در یك جا پرورندهٔ بهرام را نعمان بن امرئُ القیس و در جای دیگر منذربن نعمان نوشته است؛ ولی بر طبق سرودهٔ نظامی، آنکه یزدگرد، بهرام را بدو سپرده نعمان نام داشته است:

کس فرستاد و خواند نعمان را — لالهٔ لعل داد بستان را
تا چو نعمان کند گل‌افشانی — گردد آن برگ لاله نعمانی[6]

۳. تاریخ الرسل والملوك، چاپ دخویه، ج ۲، ص ۸۵۴ ـ ۸۵۶؛ طبری در ترجمهٔ تاریخ، دو روایت متن عربی را به هم ریخته و خود افسانه‌ای بدان افزوده است: در یکی گوید: یزدگرد بهرام را به نعمان بن امرئُ القیس سپرد (ص ۹۲۲) و در جای دیگر نویسد: نعمان به دین عیسی نگروید و پلاس پوشید و از این جهان بگریخت. یزدگرد پسر او منذربن نعمان را خواست و بهرام را بدو داد (ص ۹۲۹).

۴. تجارب الامم، ص ۷۸ (ترجمهٔ فارسی: دکتر امامی، ص ۱۴۱)

۵. تاریخ الرسل والملوك، ج ۲، ص ۸۵۰ ـ ۸۵۱

۶. هفت پیکر، ص ۵۸

نیز طبق سرودهٔ او این نعمان پدر منذر است؛ چه در وصف ساختن قصر خورنق گوید:

رفت منذر به اتفاق پدر — بر چنین جستجوی بست کمر
جست جائی فراخ و ساز بلند — ایمن از گرمی و گداز و گزند[7]

در میان پادشاهان حیره دو تن را به نام نعمان می بینیم که نام پسرشان منذر بوده است؛ یکی منذر پسر نعمانِ اعور که در آغاز سدهٔ پنجم میلادی در حیره حکومت یافته و حکومت او نسبتاً طولانی بوده است، و دیگری نعمان بن منذر که کنیت او ابوقابوس است و پسر او را منذر مغرور گفته‌اند.

این نعمان همان است که در ۵۸۰ پس از میلاد به پادشاهی رسید و خسروپرویز در سال ۶۰۲ دستور کشتن او را داد. پس این نعمان نمی تواند پادشاهی باشد که یزدگرد بهرام را بدو سپرده است. ناچار باید گفت مقصود از نعمان همان نعمان اعور است. کریستن‌سن در این باره نوشته است:

«قدر متیقن این است که وهرام در مملکت حیره در قصر خورنق که بنای آن را به نعمان لخمی نسبت داده‌اند، و بلاشك مربوط به عهدی قدیمتر از آن بود می‌زیسته، و در تحت سرپرستی منذر پسر و جانشین نعمان تربیت یافته است. این منذر از جانب یزدگرد مفتخر به لقب «رام اوزوذ یزدگرد» (رام افزود یزدگرد = کسی که شادی یزدگرد را افزون کند) و مهشت = (اعظم) شده بود.»[8]

لیکن در صفحهٔ بعد که داستان به پادشاهی رسیدن بهرام را شرح می‌دهد، می نویسد: «امیر حیره که سرپرست او محسوب بود، کمك مؤثری به او کرد.... به هر صورت، منذر قوایی در اختیار داشت و فرماندهی آن را به پسر خود نعمان واگذار کرد. نعمان به طرف تیسفون راند و بزرگان ایران متوحش شده با منذر و وهرام شروع به مذاکره کردند.»[9]

چنانکه می بینیم، در یك جا نام سرپرست بهرام را نعمان و نام پسر او را منذر نوشته است و بلافاصله در صفحهٔ بعد، جای نام پدر و پسر با هم عوض شده است و لذا

۷. ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، ص۲۹۸؛ پیداست که مأخذ نویسنده، روایت نخست طبری است.
۸. همان، همان صفحه
۹. همان، ص۲۹۹؛ نیز تاریخ الرسل والملوك، ج ۲، ص۸۵۹به بعد.

می‌توان گفت، نوشتهٔ کریستن‌سن در صفحهٔ ۲۹۸ از روایت نخست طبری متأثر است و در صفحهٔ ۲۹۹ از روایت دوم، و مؤید آن این است که در روایت نخست که سرپرست بهرام را نعمان می‌نویسد از لقبی که یزدگرد بدو بخشیده سخنی در میان نیست ولی در روایت دوم که نام پادشاه منذر و نام پسرش نعمان است، داستان بخشش لقب دیده می‌شود.

به هر حال، اگر بگوییم آنکه یزدگرد بهرام را بدو سپرده منذر نام داشته است با اشکالی روبرو می‌شویم؛ و آن، این که میان پادشاهان حیره تنها منذری که فرزندش نعمان است منذربن منذر است که هفت سال حکومت کرده و معاصر با قباد بوده است.[10] اما اگر جای نام پسر و پدر را عوض کنیم و چنانکه نظامی سروده است، بگوییم یزدگرد سرپرستی بهرام را به عهدهٔ نعمان گذاشت و فرزند نعمان منذر نیز در خدمت او بوده درست می‌نماید. در این صورت، نعمان همان نعمان بن امرئ‌القیس مقتدرترینِ حاکمانِ حیره بوده است که سی سال پادشاهی کرده؛ پانزده سال و هشت ماه در پادشاهی یزدگرد و چهارده سال و چهار ماه در پادشاهی بهرام، و پسرش منذربن نعمان است که چهل و چهار سال حکومت داشت؛ هشت سال و نه ماه از پادشاهی او معاصر با بهرام بود و هیجده سال و نه ماه آن معاصر یزدگرد پسر بهرام و هفده سال معاصر با فیروز.[11]

مرحوم تقی‌زاده می نویسد: «چنانکه معلوم است بهرام گور در سنهٔ ۴۲۰ ــ ۴۲۱ مسیحی به تخت نشسته است و کمک کنندهٔ بهرام حتماً پسر نعمان یعنی منذر بوده است. منذربن نعمان ظاهراً تا سنهٔ ۴۶۲ مسیحی سلطنت کرد و در سال اول سلطنت بهرام گور در جنگ ایران و روم با صداقت و شجاعت به ایران کمک کرد».[12]

بنابراین، سرودهٔ نظامی درست است و چنانکه نوشتیم، یزدگرد بهرام را به نعمان سپرده و منذر پسر نعمان نیز در خدمت او بوده است.

نعمان و ساختن قصر خورنق

رفت منذر به اتفاق پدر   بر چنین جستجوی بست کمر
جست جائی فراخ و ساز بلند   ایمن از گرمی گداز و گزند

۱۰. تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، چاپ مکتبة الحیاة، ص ۹۰   ۱۱. همان، ص ۸۸ ـ ۸۹
۱۲. تقی‌زاده، سیدحسن. تاریخ عربستان و قوم عرب، خطابهٔ هشتم، صص ۲۰ و ۱۹

کانچنان دز در آن دیار نبود | و آنچه بد جز همان بکار نبود
اوستادان کار می‌جستند | جای آن کارگاه می‌شستند
هر که بر شغل آن غرض برخاست | آن نمودار از او نیامد راست[۱۳]
تا به نعمان خبر رسید درست | کانچنان پیشه‌ور که درخور توست
هست نام‌آوری ز کشور روم | زیرکی کو ز سنگ سازد موم
چابکی چرب دست و شیرین کار | سام دستی و نام او سنمار

ساختن کاخی را به نام خورنق بیشتر تاریخ نویسان قدیم به نعمان بن اِمرئ‌القیس نسبت داده‌اند و نام معمار آن را سنمار گفته‌اند. داستان سنمار و قصر خورنق در ادبیات عرب و ایران مثل شده است و این مثل را برای کسی می آورند که برابر کار خوب کیفر ببیند. زیرا چنانکه می‌دانیم نعمان دستور داد معمارِ قصر را از بام به زیر افکنند تا چنان کاخی برای دیگری نسازد:

یعقوبی در شرح پادشاهی نعمان نوبسد: «او کسی است که خورنق را ساخت»[۱۴] و طبری آرد: «یزدگرد نعمان پسر اِمرئ القیس را به پادشاهی گمارد و او را فرمود تا خورنق را بنا نهد»[۱۵] اما مسعودی ساختن قصر را به منذربن نعمان بن اِمرئ‌القیس نسبت می‌دهد.[۱۶] چنانکه دیدیم در سرودهٔ نظامی منذر و نعمان هر دو برای تعیین جای کاخ رفته‌اند.

اما با وجود این روایتها نمی‌توان گفت، کاخ خورنق را چه کسی ساخته است. چنانکه بدرستی نمی‌توان گفت، چرا این نام را بدان کاخ داده‌اند.

مرحوم تقی‌زاده نویسد: «از مشاهیر آنها ــ پادشاه حیره ــ نعمان بن عمروبن امرئ‌ـ القیس بن عدی... که بواسطهٔ بنای قصر معروف خورنق در یك میلی نجف یا در واقع به مناسبت سُکنای در آن قصر معروف شده. این قصر را که داستان آن معروف عالم عربی گشته و افسانه‌اش با قصهٔ معمار یونانی سنّمار ضرب‌المثل گردیده، و اسم آن به عقیدهٔ نولدکه، مأخوذ از کلمهٔ عبرانی کتابی به معنی کشتزار یا آلاچیق است و به عقیدهٔ دیگر مانند آندریاس از لفظ ایرانی «هُوَرْنه» به معنی «دارای نام خوب» آمده، نظر به داستانها نعمان

۱۳. هفت پیکر، ص۵۸ـ ۵۹
۱۴. تاریخ یعقوبی، چاپ نجف، ج۱، ص۱۷۰
۱۵. تاریخ الرسل والملوک، ج۲، ص۸۵۱؛ و نهایة الارب، ج۱، ص۲۸۶
۱۶. مروج الذهب، چاپ مطبعهٔ مصریه، ج۱، ص۲۹۳

بنا به مثل یزدگرد اول معروف به اثیم برای پسر وی بهرام پنجم معروف به بهرام گور بنا کرد و بهرام نزد او بزرگ شده و تربیت یافت. ولی افسانهٔ ارتباط قصر با بهرام ظاهراً اساس صحیحی ندارد و بعدها ایجاد شده است.»[17]

اما اگر آنچه تاریخ نویسان مانند یعقوبی نوشته‌اند درست باشد که نعمان در پایان زندگانی خود در خورنق نشسته بود و به یاد مرگ افتاد،[18] می توان گفت، کاخ را به دستور او ساخته‌اند تا پیش از رفتن بهرام به حیره یا پس از رفتن وی بدانجا و به‌خاطر وی. چرا که نسبت خورنق به نعمان چندان در عرب شهرت داشته که عدی بن زید، شاعر سدهٔ ششم میلادی، چنین سروده است:

و تفکر رب الخورنق اذا شرف — یوما وللهدی تفکیر
سره حاله و کثرة مایملک — والبحر معرضا والسدید
فارعوی قلبه فقال فما — غبطة حی الی الممات بصیر[19]

سهیل بهرامی وادیم یمن

چون سهیل جمال بهرامی — از ادیم یمن ستد خامی
روی منذر از آن نشاط و نعیم — یافت آنچه از سهیل یافت ادیم[20]

تخصیص سهیل به یمن و وصف این ستاره به یمانی در نظم و نثر فارسی از دیرباز به کار رفته است:

هر شب نگرانم به یمن تا تو برآئی
زیرا که سهیلی و سهیل از یمن آید[21]

○

به رخسارگان چون سهیل یمن — بنفشه دمیده به گرد سمن[22]

و بیتهای دیگر که به خاطر اختصار، از آوردن آنها صرف نظر می‌شود. چرا سهیل

۱۷. تاریخ عربستان، خطابهٔ هشتم، ص ۱۹
۱۸. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۷۰
۱۹. همان، همان صفحه و نهایة الارب، ج ۱، ص ۳۸۷؛ المحانی الحدیثه، ج ۱، ص ۲۵۵
۲۰. هفت پیکر، ص ۶۷ ـ ۶۸
۲۱. رودکی به نقل فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۴۱۹
۲۲. همان، همان صفحه

را به یمن نسبت داده‌اند؟

سهیل ستاره‌ای است در صورت سفینه که از صورتهای جنوبی است. این ستاره در جاهایی که عرض شمالی آن بیش از ۳۷ درجه باشد، دیده نمی‌شود؛ و برای همین است که در سرزمینهای شمالی اسلامی چندان از افق بالا نمی آید. و هرچه این عرض کمتر باشد، به همان نسبت، سهیل در افق جنوبی نمودارتر است.

یمن که امروز به دو کشور جنوبی و شمالی تقسیم شده، مثلثی است در منتهی الیه جنوب شبه جزیرهٔ عربستان. این سرزمین به خاطر آب و هوای مناسب و حاصلخیز بودن، «عربستان خوشبخت» نام گرفته است.

یمن در ۱۵ درجهٔ عرض شمالی و ۴۵ درجهٔ شرقی قرار دارد و سهیل در آنجا به‌خوبی دیده می‌شود، و شاید به خاطر همین دیداری بودن است که یمن را «مطلع سهیل» گفته‌اند.

و اما «خامی از ادیم یمن ستدن» که در شعر نظامی به معنی «رونق و جلوه بخشیدن» است و با تعبیرهای دیگر در شعر فارسی دیده می‌شود، چیست؟ چنین می پنداشتند که چون سهیل بر میوه‌ها بتابد، موجب پختگی آنها شود و چون بر پوست بتابد، آن را به قوام می آورد. دباغان پوستها را بر پشت بامها یا در صحراها می‌افکندند تا به اعتقاد آنان سهیل بر آنها بتابد. آنچه پوست گاواست به چرم و آنچه پوست گوسفند و بز است به تیماج تبدیل می‌شود:

بر همه عالم همی تابد سهیل　　جائی انبان می کند جائی ادیم[۲۳]

نظامی در خامی بردن سهیل جمال بهرام از ادیم یمن، دچار اشتباه شده است و یمن را به جای حیره گرفته است. آل منذر که آنان را لخمیان نیز گفته‌اند در حیره که امروز جز کشور عراق است، حکومت داشته‌اند و حیره در مغرب عراق کنونی قرار دارد؛ در حالی که یمن چنانکه نوشتیم؛ در منتهی الیه جنوبی شبه جزیرهٔ عربستان است.

ناگفته نباید گذارد که آل منذر همانند غسّانیان که در شمال شبه جزیره (شام امروزی) حکومت می کردند، از مردم یمن‌اند و ظاهراً در آغاز سدهٔ چهارم میلادی، براثر به هم خوردن وضع جنوب عربستان، هجرت کردند. غسانیان در شام و لخمیان در حیره ساکن گشتند.

۲۳. گلستان، تصحیح دکتر یوسفی، ص ۱۵۷

کشتن بهرام شیر و گور را

روزی انـدر شـکـارگـاه یـمـن
بـا دلـبـران آن دیـار و دمـن
شه کـه بـهـرام گـور شد نـامـش
گـوی بـرد از سـپـهـر و بـهـرامـش
مـی‌زد از نـزهـت شـکـار نـفـس
منـذرش پیش بـود و نـعـمـان پس
گـردی از دور نـاگـهـان بـرخـاسـت
کاسمان با زمین یکی شد راست
اشـقـر انـگـیـخـت شـهـریـار جـوان
سـوی آن گـرد شـد چـو بـاد، روان
دیـد شـیـری کـشـیـده پـنـجـهٔ زور
در نـشـسـتـه بـه پـشت و گردنِ گـور
تـا ز بـالا در آردش بـه زمـیـن
شه کـمـان برگرفت و کـرد کـمـین
تیری از جعبه، سفته پیکان جست
در زه آورد و در کـشـیـد درست
سفته بر سفت شیر و گور نشست
سفت واز هر دو سفت بیرون جست
تـا بـه سـوفـار در زمـیـن شـد غـرق
پیش تیری چنان چه درع و چه درق...
گـفـت مـنـذر بـه کـارفـرمـایـان
تـا بـه پـرگـار صـورت آرایـان
در خـورنـق نـگـاشـتـنـد بـه زر
صـورت گـور زیـر و شـیـر زبـر[۲۴]

۲۴. هفت پیکر، ص ۷۰ ـ ۷۱

این داستان را نظامی مطمئناً از تاریخ طبری گرفته است. داستان در تاریخ بلعمی چنین است:

پس یك روز با سپاه عرب و منذر بیرون شده بود به صید، از دور خرگوری بدید اندر بیابان که همی دوید. بهرام آهنگ او کرد و منذر و سپاه او هم با او برفتند و بهرام کمان داشت. تیر در کمان نهاد، چون بر خرگور رسید، شیری دید خویشتن بر پشت آن گور افکنده و گردن گور به دندان گرفته و خواست که گردن او بشکند. بهرام تیر از کمان بگشاد و بر پشت شیر زد، از شکمش بیرون آورد و به پشت خرگور اندر شد و به شکم او بیرون آمد و تیر برزمین اندر شد تا نیمه و یك ساعت همی لرزید و گور و شیر هر دو بیفتادند و بمردند و منذر با همهٔ سپاه عرب بشگفت بماندند. و بهرام بفرمود تا صورتگران صورت وی را همچنان کمان به زه کشیده بر پشت اسب و آن گور و شیر و تیر اندر زمین همچنان صورت کردند.[۲۵]

چنانکه دیدیم، در متن ترجمه‌ای که به کوشش مرحوم گنابادی چاپ شده، نام کسی که دستور کشیدنِ صورت را داده است بهرام نوشته شده است. در متن عربی تاریخ طبری نیز آمده است: «فَـأَمر بهرام فصور ماکان منه». لیکن در پاورقی ص ۹۳۱ می‌خوانیم: «اصل و. ن. س. منذر بفرمود تا بهرام همچنان...» بدین ترتیب معلوم می‌شود در نسخه‌های قدیمی ترجمهٔ تاریخ طبری، به جای بهرام، منذر بوده است و نظامی نیز آن متن را در اختیار داشته است.

داستان رفتن بهرام به قصر خورنق و دیدن هفت صورت بر دیوار آن قصر که اساس هفت داستان نظامی است، در تاریخها دیده نمی‌شود. این داستان بی‌شباهت به داستان «قلعهٔ ممنوع» که مولانا آن را در دفتر ششم به نظم درآورده، نیست. داستان آگاهی یافتن بهرام از مرگ پدر و نامه نوشتن ایرانیان بدو و آمدن وی برای گرفتن پادشاهی و سرانجام نهادن تاج را میان دو شیر و کشتن بهرام شیران را و تاج شاهی بر سر نهادن مطابق است با آنچه در تاریخ طبری دیده می‌شود.[۲۶]

اما نظر کریستن‌سن این است که قسمت اخیر افسانه‌ای است که برای منظوری خاص ساخته شده. وی در این باره می‌نویسد: «نعمان به طرف تیسفون راند و بزرگان

۲۵. تاریخ بلعمی، به کوشش گنابادی، انتشارات وزارت فرهنگ ۱۳۴۱ ص ۹۳۲ـ۹۳۳

۲۶. ج ۲، ص ۸۵۷ به بعد؛ و نیز تاریخ بلعمی، ص ۹۳۲ـ۹۳۸

ایران متوحش شدند، با منذر و وهرام شروع به مذاکره کردند. عاقبت خسرو خلع شد و وهرام به تخت نشست. روایات ایرانی این واقعه را با افسانه آمیخته‌اند و گویند وهرام نخست وعده داد که بدیهای پدر را جبران کند و یک سال به عنوان آزمایش سلطنت نماید، بعد انتخاب پادشاه را به مشیت الهی واگذارند؛ یعنی تاج و جامهٔ سلطنتی را در میان دو شیر گرسنه قرار دهند، هر یک از دو تن مدعیان سلطنت که آن را بتواند ربود شایستهٔ پادشاهی است. خسرو امتناع کرد از این که وارد آن میدان شود، وهرام پیش رفت و شیران را بکشت و علائم سلطنتی را برگرفت. و آنگاه خسرو و باقی حضار بر او آفرین خواندند و تهنیت گفتند ــ این افسانه را بلاشك از آن جهت اختراع کرده‌اند تا این قضیهٔ شرم آور را بپوشانند که سپاهی حقیر از عرب توانسته است تصمیم بزرگان کشور را به هم زند و پادشاهی را که مردود بزرگان بود، به تخت نشاند.»[۲۷]

متن سخنرانی ایراد نشده، ۱۳۷۰

۲۷. ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۹۹

بحثی در بارهٔ کتاب العین و مؤلف آن*

۱. نخستین مؤلف لغت عرب

چنانکه مشهور است، خلیل بن احمد فراهیدی نخستین کسی است که کتابی در لغت عرب فراهم آورد (مقصود کتابی است که مؤلف نظم و ترتیبی با رعایت حروف هجا بدان داده و معظم لغات را از اجناس مختلف در آن فراهم آورده است).

امّا فراهم آوردن مطلق لغات عرب هنگامی آغاز شد که روات[1] به جمع اخبار وامثال عرب پرداختند و در این عهد کتابها فراهم آمد که نام حیوانات، اعضای انسان، درختان و اشیاء دیگر را شامل بود؛ مانند: کتاب الخیل، تألیف عمروبن ابی عمرو؛ کتاب خلق الانسان ، تألیف عمرو شیبانی؛ کتاب الخیل؛ کتاب النبات؛ کتاب النبت والبقل، تألیف قاسم بن معن؛ کتاب خلق الفرس، تألیف ثابت بن ابی ثابت؛ کتابهای سعدان بن مبارك در وحوش و آبها و دریاها[2] و دهها کتاب دیگر[3]. سپس این رساله ها

* این مقاله در سالهای ۱۳۳۱-۳۲ نوشته شد. نخست خلاصه‌ای از آن در مقدمهٔ ج ۱ برهان قاطع مصحح مرحوم دکتر معین به چاپ رسید. سپس همهٔ آن در مقدمه لغت‌نامه دهخدا (ج ۴۰) چاپ شد.

۱. در آغاز راوی کسی را می گفتند که شعر شاعری یا شاعرانی را از بر کند و بخواند. سپس که دامنهٔ ادب عرب وسعت یافت، روات دسته‌ای جداگانه تشکیل دادند. در این دوره روات کسانی بودند که برای جمع اشعار و امثال عرب به بادیه و قبائل می‌رفتند و آنچه از این جمله می‌شنیدند ضبط می کردند و سپس برای دیگران می‌خواندند.

۲. ابن ندیم، الفهرست، طبع مصر ۱۳۴۸، ص ۱۰۱ ـ ۱۰۵

۳. رجوع شود به‌مقالهٔ آقای نفیسی، مقدمهٔ برهان قاطع، مصحح آقای دکتر معین.

پایهٔ تألیف کتاب لغتی گردید که به «العین» معروف و به خلیل بن احمد فراهیدی منسوب است و اینک مورد بحث ماست.

خلیل و نژاد او

خلیل بن احمدبن عمرو بن تمیم فراهیدی یا فرهودی ازدی یحمدی مکنی به ابی عبدالرحمان، استاد سیبویه و امام در علم نحو و واضع علم عروض است.

ابن خلکان ولادت او را به سال ۱۰۰ هجری، و وفات وی را بین سالهای ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۵ نوشته است.[٤]

از این شرح که اکثر تذکره نویسان با آن موافقت دارند، چنان بر می آید که خلیل تازی نژاد است. ازد و فراهید و یحمد را لغویان و تذکره‌نویسان تازی دانسته‌اند.

ابن قتیبه (متوفی ۲۷۶) در المعارف نویسد: «خلیل بن احمد، صاحب عروض، منسوب به یحمد است از ازد، از گروهی که آنان را فراهید خوانند...»[5] سمعانی در الانساب، ذیل نسبت فراهیدی چنین آرد: «فراهید بطنی است از ازد...»

سپس گوید: «ابو عبدالرحمان خلیل بن احمد باهلی فراهیدی از مردم بصره است.»[٦]

اما لغت فراهید را ابن خلکان جمع «فرهود» داند و گوید: «فرهود بچهٔ شیر است به لغت ازد شنوءة، و گفته‌اند فراهید بره است.»[٧]

ابن منظور ذیل کلمهٔ «فرهد» گوید: «الحادر الغلیظ من الغلمان (پسر خوبروی گرد اندام)؛ الفرهود الناعم التّارّ و یقال غلام فلهد باللام ایضاً ای ممتلی والفرهد والفرهود ولدالاسد عمانیة.» و از ابن سیده آرد: «که فراهید جمع فرهد است» و گوید: «گفته‌اند فرهود بچهٔ بز کوهی است و فراهید قبیله‌ای از یمن از ازد.» و از صحاح آرد: «فرهود قبیله‌ای است از یحمد، و بطنی از ازد که آنان را فراهید نامند. از آنهاست خلیل بن احمد عروضی. یقال رجل فراهیدی؛ و کان یونس یقول فرهودی.»

و نیز ابن منظور ذیل لغت «شنوءة» آرد: «ابن سکیت گوید ازد شنوءة بر وزن فعولة ممدوده بود و شنوءة ازد درست است و مقابل آن ازد عمان است و در این لغت

۴. وفیات الاعیان، طبع تهران، ج ۱، ص ۱۹۱ ـ ۱۹۲، و بغیة الوعاة، ص ۲۴۵

۵. المعارف، طبع ۱۳۵۳ هـ ق، ص ۲۳۶

۶. الانساب، نسخهٔ چاپ عکسی، برگ ۴۲۱ ب

۷. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۹۲

فعولة بدل فعیله آمده است.»

چنانکه می‌بینیم، در نخستین مراجعه بدین منابع، تازی بودن خلیل مشهود می‌گردد، لیکن با دقت و تتبع بیشتری در ماده و معنی این لغات و چگونگی اشتقاق کلمه، برای خواننده تردیدی پدید می‌شود، و هرگاه به قرائن و مدارک دیگری نیز که ذیلاً بدانها اشاره می‌شود توجه کنیم، احتمال عربی بودن وی ضعیف گشته، ظن انتساب او به ایران تقویت می‌یابد، تا آنجا که می‌توان گفت این مرد هرچند در محیط عربی نشو یافته، اما عربی اصیل نبوده و ظاهراً ایرانی است. اما این ظن چون هنوز متکی به مبانی علمی غیرقابل تردیدی نیست، نباید برای آن حجیتی ادعا نمود.

۲. قرائنی که ایرانی بودن خلیل را تأیید می کند

الف. مدارک تاریخی: قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین آرد: «ابوعبدالله محمدبن علکان غواص نیشابوری لینی جنیدی که خود را از ملوک عجم ظاهر نموده، در رسالهٔ فرهنگ که از مؤلفات اوست، گفته‌است که خلیل بن احمد در اصل از اولاد ملوک عجم بود که نوشروان ایشان را به یمن فرستاد با سپهسالاری که نام وی اهرن (وهرز؟) ششصد مرد بودند، هزار مرد هزیمت کردند (!) و سیبویه نیز از آن نژاد بود. خلیل زبان عرب و شعر ایشان راست کرد به کتاب العین و کتاب العروض و سیبویه زبان عرب راست کرد به کتاب نحو. پس من این تألیف کردم، زبان عجم را به آن راست کردم.»[8]

در یادداشتهای موجود لغت نامه دهخدا برگی به خط مرحوم استاد علامهٔ فقید موجود است که همین شرح را نهایت اندکی مختصرتر از محبوب القلوب قطب‌الدین محمد دیلمی لاهجی نقل کرده است ولی به جای «علکان» «حلکان» آمده.

مؤلف روضات الجنات نویسد: «گویند او از فرزندان ملوک عجم است که به امر انوشیروان عادل به حدود یمن شدند.»[9]

ضعفی که در این مدعا دیده می‌شود این است که:

۱. هیچ یک از تذکره‌نویسان و مورخان قدیم (تا آنجا که این بنده تتبع کرده‌ام) اشارتی به ایرانی بودن خلیل نکرده‌اند، بلکه لغویان و علمای ادب از عرب، او را عرب

۸. مجالس المؤمنین (چاپ سنگی)، ص ۱۴۳

۹. روضات الجنات، ذیل «ترجمهٔ خلیل»

دانسته‌اند و دانشمندان ایران نیز از آنان پیروی کرده‌اند و گفتهٔ قاضی نورالله متکی به نوشتهٔ محمدبن خلکان یا علکان است و معلوم نیست این مرد که خود را از ملوك عجم ظاهر نموده تا چه اندازه در ادعای خود صادق است تا به ادعای وی دربارهٔ خلیل چه رسد.

۲. بر فرض که گفتهٔ ابوعبدالله محمدبن خلکان متکی به مدارك قدیم باشد، باز هم مدعا را اثبات نمی کند؛ زیرا ما می‌دانیم گروهی از ایرانیان در عهد انوشیروان به یمن رفته‌اند و خلیل هم به تصریح بعضی تذکره نویسان، در یمن متولد شده. اما آنچه اهمیت دارد کشف پیوند نسب خلیل است بدین گروه، و چنانکه می بینیم دلیلی روشن در دست نیست.

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلامی نویسد:

چون فساد لغت، ضبط قواعد و جمع الفاظ آن را ایجاب کرد، عجم بدین کار از عرب نیازمندتر بود؛ زیرا عرب به ملکهٔ فطری خویش از آموختن قواعد و حفظ الفاظ بی نیاز است. پس عجمان به علم لغت پرداختند و بیشتر علماء ادب و لغت از ایشان است و از آنهاست حماد راویه از مردم دیلم و خلیل و سیبویه واحفش.[۱۰]

ایرادی که بر مدعای نخست وارد بود براین مدعا نیز وارد است و جرجی زیدان صریحاً ننوشته است که این مدعا برچه اساس است.

استاد علامهٔ فقید، مرحوم دهخدا نیز او را از ایرانیان و ابناء یمن شمرده است که با وهرز دیلمی در عهد انوشیروان به یمن رفتند و آن داستان مشهور است (رجوع شود به جلد اول لغت‌نامه، ذیل لغت «ابناء»، ص ۲۸۴، ستون ۳، سطر ۲۸).

ب. مؤیدات لغوی: چنانکه دیدیم، نسبت خلیل بن احمد را فراهیدی یا فرهودی نوشته‌اند. لغویان در معنی فرهود اختلاف دارند که بچه شیر است یا بچهٔ بز کوهی - بره و به هرحال، معنی این کلمه با فرهد که مادهٔ کلمه است و آن را الحادر الغبط. - الناعم التار، یا ممتلی معنی کرده‌اند، ارتباطی ندارد. تتبع نشان می‌دهد، هرجا لغویان عرب در مبدأ اشتقاق لغتی به دست و پا افتاده‌اند، ریشهٔ کلمه عربی نبوده است و ایشان خواسته‌اند با تلاش و کوشش آن را به عرب نسبت دهند؛ از این جمله است کلمهٔ دین، فرقان، مهیمن و صدها لغت دیگر.

۱۰. تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۴۹

مرحوم علامهٔ دهخدا در یادداشتی ذیل کلمهٔ «فرهودی» نوشته‌اند: «راست‌دین، پاک‌دین، حنیف، لقب خلیل بن احمد نیشابوری، صاحب کتاب العین و کاشف فن عروض، و شاید از آن، به دین و صاحب دین بهی اراده می کرده است. انتهی

و در یادداشت دیگر چنین نوشته‌اند: «فرهودی لقب خلیل بن احمد است که برای سیاه چردگی او به وی داده‌اند. پرهودن، برهودن به واسطهٔ مجاورت آتش رنگ گردانیدن چیزی باشد؛ نیم سوز، نیم سوخته.» و در یادداشت دیگری فرّ را به معنی لغوی آن و یا مصحف «بر» احتمال داده‌اند. انتهی

هم‌چنین لغتِ شنوءة نیز مورد تردید و تأمل است.

ابن منظور شَنوءة را صفت گرفته است و گوید: «معنی آن متفرّز از چیزی است و تفرز تباعد از ادناس است.»

مصدر این باب شَنئا و شِنئاً و شُنئاً و شَناة و شَنآن و مَشناه و مَشنُوءه آمده است و به هر حال، معنی آن بغض یا بغض مختلط به دشمنی و سوء خلق است. در قرآن کریم آمده است: «ان شانئك هو الابتر.»[11] و در جای دیگر آمده است «ولا یجرمنّکم شنئآن قوم علی الّا تعدلوا.»[12] و در هر دو آیه معنی وصف با مادهٔ کلمهٔ مربوط است.

حال چرا وزن فعوله که از این ماده مشتق است معنی متباعد از ادناس را می دهد، معلوم نیست و این خود یکی از موجبات تردید ما در اصیل بودن این صفت است.

ابن منظور گوید: «فعوله را به جای فعیله به کار برده‌اند (ذیل مادهٔ شَناَ) و این نیز موجب زیادت تردید می باشد.

ج. قرائن عقلی: ما می‌دانیم عرب به نیروی دین و قدرت اسلام بر کشورها و از جمله بر ایران چیره گشت. تنها امتیاز این مردم تربیت اسلامی بود و در علوم و فنون دستی نداشتند، و از ادب و فرهنگ خود آنچه می‌دانستند ناشی از فطرت و غریزهٔ آنان بود و خود را به تعلیم نیازمند نمی‌دیدند.

طبعاً ملت مغلوب به خاطر احتیاجی که به دولت غالب دارد، باید زبان و ادب آنان را فرا گیرد و تنها قومی که شایستگی این کار را داشتند ایرانیان بودند. ما در متون ادبی قدیم از ناآشنایی عرب به تعلیم و تعلم نشانه های فراوان در دست داریم؛ و بلکه مدارک موجود به صراحت معلوم می‌دارد که عرب پرداختن به ادب و لغت را ننگ خود

۱۱. کوثر: ۳ ۱۲. مائده: ۸

می دانست.

جاحظ گوید: «از گفتار عرب است که سزاوار نیست قرشیی به آموختن علمی بپردازد مگر علم اخبار...» و گوید: هرگاه می‌دیدند عربی به کار لغت یا تعلیم مشغول است، او را سرزنش می کردند و می گفتند پیشهٔ غلامان را برگزیده است.»[13]

مردی از قریش جوانی از فرزندان عتاب بن اسد را دید که کتاب سیبویه را می خواند، گفت: «وای برشما که علم متأدبان می خواهید و همت محتاجان دارید.» اینها قرائن و نشانه‌هایی است که ما را در تازی بودن خلیل به شبهه می‌افکند. چنانکه پس از تتبع فراوان، دیدیم زندگانی ابوالاسود دؤلی را نیز که می گویند مرتِّب علم نحو است، هاله‌ای از ابهام و تاریکی فرا گرفته است تا آنجا که می توان گفت اگر موجودی افسانه‌ای نباشد دهقانی است از نواحی بصره.

به هرحال، خلیل را در ادب عربی مقامی شامخ و پایه‌ای ارجمند است. او مؤلف و مبتکر کتاب لغت براساس حروف تهجی است و هم اوست که گویند علم عروض را اختراع کرد. سیوطی در بغیةالوعاة نویسد: «خلیل نخستین کسی است که حروف معجم را در شعری فراهم آورد، بدینسان:

صف خلق خود کمثل الشمس اذ بزغت   یحظی الضجیع بها نجلاء معطار[14]

گذشته از مکانت علمی و ادبی که او راست، گویند مردی دیندار و پارسا بوده است. نضربن شمیل و سفیان بن عیینه او را به زهد و آگاهی از سنت ستوده‌اند.[15]

بسیار عجیب است که مخترع عروض به زهد و پارسایی چنان شهره باشد که سفیان بن عیینه او را بستاید؛ زیرا آشنایی به علم عروض طبعاً با آگاهی از فن موسیقی نیز ارتباط دارد و بعید است دارندهٔ چنین فنی در تقشف و ورع بدان پایه برسد که ممدوح سفیان شود؛ هرچند امری محال نیست.

۳. کتاب العین

نام کتابی است حاوی لغات عرب که بر نظم و ترتیب خاصی تألیف گردیده و از دیرباز توجه علمای ادب را به خود معطوف داشته است، ولی این کتاب تا امروز به طبع نرسیده

۱۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۴۹   ۱۴. بغیة الوعاة، ص ۲۴۴   ۱۵. المزهر، ص ۴۱

است. به سال ۱۹۱۴ میلادی، اب استانس ماری‌الکرملی در بغداد به طبع آن اقدام کرد ودرجزوه‌هایی، ۱۴۴ صفحه از آن ار طبع حارح گردبد. ولی با شروع جنگ بین‌المللی اول و غارت و حریق چاپخانه، انتشار کتاب متوقف گردبد.[۱۶] با مراجعه به فهرست کتب مخطوط کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، مدرسهٔ عالی سپهسالار، کتابخانهٔ ملی، کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق، کتابخانهٔ تیمورپاشای قاهره و فهرست مخطوطات موصل، معلوم شد از این کتاب نسخه‌ای در ابن کتابخانه‌ها موجود نیست.[۱۷] در ضمن فهرست برو کلمان نیز هنگام ذکر خلیل بن احمد، ذکری از وجود نسخهٔ مخطوط کتاب‌العین نیست؛ لیکن ضمن مقالهٔ آقای نفیسی (در مقدمهٔ برهان قاطع مصحح آقای دکتر معین، جلد اول، صفحهٔ ۶۵) به وجود چند نسخهٔ خطی از این کتاب اشاره شده است. یکی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شوشتریهاست در مکهٔ معظمه که مرحوم معتمدالدوله حاج فرهاد میرزا آن را دیده و کتاب خود را که به گمان وی «العین» بوده است با آن تطبیق کرده و اختلافاتی داشته است انتهی. کتابخانه‌ای به نام شوشتریها در نجف اشرف موجود است و نویسنده بارها بدانجا مراجعه کرده‌ام امّا کتابخانه‌ای بدین نام در مکهٔ معظمه نشنیده‌ام و نمی‌دانم آیا امروز چنین مکتبه‌ای در آن شهر موجود است یا نه؟ به هرحال، اگر اشتباهی در نقل رخ نداده باشد، مرحوم فرهاد میرزا کسی نیست که ادعائی بیجا کند.

دیگر نسخهٔ کتابخانهٔ فضلیهٔ نجف است که در همین مقاله از آن یاد شده است و نویسندهٔ دانشمند اشاره می کند که این سه نسخه مأخذ اب انستاس کرملی است. ولی اشکال مطلب ابن است که کتابخانه‌ای به نام فضلّیه و نجفیّه در عراق وجود ندارد. آیا کدام کتابخانه بوده است که نام آن بدین صورت تصحیف شده نمی‌دانم، امّا کتابخانهٔ علویه یعنی کتابخانهٔ آستان علی علیه‌السلام، به قرار مسموع، سابقاً نسخ خطی گرانبهایی داشته که به مرور ایام به دست این و آن افتاده است و امروز جز نسخی معدود در آن موجود نیست. آنچه مهم است اینکه امروز هم دست یافتن بر نسخ موجود در

۱۶. رجوع شود به ضمیمهٔ فهرست بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰، ردیف ۱۰۰، و مقالهٔ آقای نفیسی تحت عنوان «فرهنگهای فارسی» مقدمهٔ برهان قاطع، تصحیح آقای دکتر معین

۱۷. این استقصا را دوست فاضل ارجمند، آقای علی نقی منزوی، متقبل شدند و اتکاء نویسنده بر قول ایشان است. موجب کمال مسرت است که پس از گذشت بیش از سی سال از نوشتن این مقاله، کتاب‌العین در هشت مجلد به چاپ رسید.

این کتابخانه برای علمای شیعه بغایت دشوار است. حال اب انستاس چگونه بر آن دست یافته و به چه وسیله نسخهٔ خطی آن را گرفته، و آیا اصولاً چنین نسخه‌ای در کتابخانهٔ علوی موجود است یا نه، برای بنده مشکوک است؛ مگر آنکه کتابخانهٔ دیگری بدین نام در آن تاریخ موجود بوده است. دیگر نسخهٔ خطی که بدین نام در کتابخانهٔ آقای حاج حسین آقا ملك موجود است، و استاد ارجمند، آقای دکتر صادق کیا، به نگارنده گفتند چنین نسخه‌ای بدین نام نزد آقای ملك دیده‌اند، ولی جزء کتابخانه نیست و باید به خود ایشان مراجعه کرد. و هنگامی که به نوشتن این مقاله مشغولم، آقای ملك در ایران نیستند و متأسفانه ندانستم که این نسخه تا چه اندازه اصالت دارد.

مرحوم سیدحسن صدر در کتاب تأسیس الشیعه لفنون الاسلام نوشته‌اند [۱۸] که نسخه‌ای از کتاب العین در کتابخانهٔ شخصی ایشان موجود است ولی تا این نسخ فراهم نشود و بر یکدیگر عرضه نگردد و مورد بررسی دقیق قرار نگیرد، اصالت همهٔ آنها مورد تردید است.

۴. ترتیب کتاب العین

ابن ندیم در الفهرست آرد: «حروف این کتاب براساس خروج آن از حلق است و اول آن عین سپس حاء، خاء، غین، قاف، کاف، جیم، شین، صاد، ضاد، سین، راء، طاء، دال، تاء، ظاء، ذال، ثاء، زاء، لام، نون، فاء، میم، واو، الف، یاء است.» [۱۹]

و سیوطی در المزهر [۲۰] نویسد: ترتیب کتاب العین بر اساسی که اکنون در حروف معهود است نمی‌باشد. ادباء، ترتیب این کتاب را فراوان به نظم درآورده‌اند؛ از آن جمله است گفتهٔ ابوالفرج بن سلمة بن عبدالله دلان معافری جزیری:

یا سائلی عن حروف العین دونکها
فی رتبة ضمها وزن و احصاء
العین والحاء ثم الهاء والخاء
والغین والقافُ ثم الکافُ اکفاء

۱۸. طبع بغداد ۱۳۷۰ هـ.، ص ۱۱   ۱۹. الفهرست، ص ۶۴

۲۰. طبع محمد سعید رافع، قاهره ۱۳۲۵ هـ.ق، ج ۱، ص ۵۵

والجیم والشین ثم الضاد یتبعها
صاد [۲۱] و سین و زای [۲۲] بعدها طاء
والدال والتاء ثم الظاء متصل
بالطاء (در اصل الظاء) ذال و ثاء و بعدها راء [۲۳]
واللام والنون ثم الفاء والباء [۲۴]
والمیم والواو والمهموز والیاء

۵. سبب اتخاذ این ترتیب

سیوطی از ابوطالب مفضل بن سلمهٔ کوفی آرد: «صاحب‌العین بدینجهت کتاب خود را به حرف «عین» آغاز کرد که مخرج آن از دیگر حروف فروتر است.» سپس خود افزاید: «سیبویه گوید: مخرج همزه از دیگر حروف فروتر است و اگر خلیل می گفت به عین از آن رو آغاز کردم که در کلام بیشتر و اختلاط آن با حروف شدیدتر است، بهتر می بود.» [۲۵]

و نیز سیوطی گوید: «ابن کیسان از مردی که از خلیل شنیده است، آرد که گفت: به همزه آغاز نکردم، چون بدان نقص و تغییر و حذف رخ می‌دهد، و به الف ابتدا نکردم، چون در آغاز کلمه نیاید و در اسم و فعل و حرف جز زاید و یا مبدل نیست. و به هاء ابتدا نکردم، چون مهموسهٔ خفیّه است و آن را آوازی نیست؛ پس به حیّز دوم آمدم و در آن عین وحاء بود و عین را از حاء بی آمیغ تر دیدم و بدان ابتدا کردم تا در تألیف نیکوتر بود و علم وابسته به تقدم چیزی برچیزی نیست؛ چه معرفت همهٔ آنها واجب است؛ پس به هر یك ابتدا شود، نیکوتر بود. پس تقدیم آن نیکوتر که تصرف آن بیشتر.» [۲۶] بنابراین، آنچه در دائرة‌المعارف اسلامی آمده است که خلیل در این ترتیب از سانسکریت متأثر است ـ چه در این لغت رعایت مخارج را کرده و از حروف حلقی به شفوی می آمدند [۲۷] ـ ظاهراً توهمی است که از صرف تشابه ناشی شده است.

و ابوالعباس احمدبن ولاد در کتاب مقصود آرد: «شاید خوانندهٔ کتاب بپرسد که چرا به الف که معتل است، ابتداکردیم و خلیل در کتاب‌العین بدان ابتدا نکرده است.

۲۱، ۲۲، ۲۳. چنانکه می بینیم، ترتیب حروف با آنچه در الفهرست آمده مغایر است.

۲۴. در ترتیب الفهرست حرف باء اصلا ذکر نشده است.

۲۵. المزهر ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷

۲۶. همان، ج ۱، ص ۵۶

۲۷. دائرة‌المعارف اسلامی، ذیل نام خلیل؛ برهان قاطع، ج ۴، ملحقات (یادداشت آقای دکتر معین)

ولی غرض ما چون خلیل نیست، کسی که بخواهد لغتی را از کتاب‌العین بیابد، باید در تصریف توانا بوده، زائد و اصلی و معتل و صحیح و ثلاثی و رباعی و خماسی را بشناسد و مراتب حروف را در حلق و زبان و لب بداند و بر تصریف کلمه، به وجوهی که ممکن است، از حرکات مختلف، والحاق زوائد، و مواضعی که حرف زائد در می آید، آگاه باشد، و همچنین به راهی که خلیل از آن راه کلام عرب را حصر کرده است وقوف یابد. چون این جمله را دانست، می تواند لغتی را که می خواهد از کتاب‌العین بیابد...»[28]

سیوطی نویسد که تاج‌الدین احمدبن کلثوم در تذکرهٔ خود آورده است: «کسی را پرسیدند چرا کتاب‌الجیم تصنیف ابی عمرو، اسحاق‌بن مراد شیبانی را بدین نام خوانده‌اند؟ گفت: چون اول آن حرف جیم است؛ همچنانکه کتاب‌العین را بدانجهت بدین نام خواندند که اول آن حرف عین است. تاج‌الدین گوید ما این توجیه را پسندیدیم، سپس بر نسختی از کتاب‌الجیم دست یافتیم ولی به‌حرف جیم آغاز نشده بود.»[29]

۶. مؤلف کتاب

از آنجا که پیوسته نام خلیل‌بن احمد به دنبال کتاب‌العین نوشته یا گفته می‌شود، در اذهان متبادر است که کتاب‌العین را شخص خلیل تألیف کرده است، و شاید منشأ این تبادر شهرتی است که در بارهٔ انتساب این تألیف به‌خلیل موجود است؛ ولی باید دانست که از دیرباز علمای لغت در این نسبت تردید کرده‌اند. بعضی به‌شدت منکر انتساب آن به خلیل‌اند و گروهی مقدمهٔ کتاب را از وی دانسته بقیه را تألیف دیگران می‌دانند و بعضی معتقدند طرح کتاب را خلیل ریخته، سپس شاگردان او آن‌را کامل کرده‌اند. پیش از اینکه نظری در این مورد ابراز شود، ناچاریم اقوالی را که بین علمای ادب در این باره رایج است، ذکر نموده، سپس در دلایل این دسته دقت کنیم، شاید حقیقت آشکار شود.

۷. خلیل مؤلف العین است.

حمزهٔ اصفهانی (متوفای ۴۲۸) در التنبیه آورده است که خلیل کتاب‌العین را تأسیس

۲۸. المزهر ج ۱، ص ۵۶ ۲۹. همان، همانجا

کرد و آن جملهٔ لغت امتی از امم را در بر دارد.[30] و ابن خلکان در ترجمهٔ خلیل نویسد: «از تصنیفات او کتاب العین است و آن مشهور می باشد.»[31] و ابن درید در الجمهرة، ضمن ستودن کتاب، خلیل را مؤلف آن دانسته است...[32]

ابن ندیم در الفهرست آرد: «به خط ابوالفتح نحوی صاحب بنی الفرات که مردی راستگو و متتبع و باحث است، خواندم که ابوبکر بن درید گفت: به سال ۴۸ (ظاهراً ۲۴۸) مردی وراق کتاب العین را از خراسان بیاورد و به پنجاه دینار بفروخت و آن در ۴۸ جزء بود و شنیده می شد که این کتاب در خراسان در خزانهٔ طاهریان است، تا آنکه این وراق آن را بیاورد. گویند خلیل کتاب را تألیف کرد و به خراسان نهاد و به حج رفت، سپس آن را از خزانهٔ طاهریان به عراق آوردند.»[33]

سیوطی در مسئله سیزدهم از المزهر نویسد: «نخستین کس که در جمع لغت تصنیف کرد خلیل بن احمد است که کتاب العین را فراهم آورد. امام فخرالدین در محصول گوید: اصل کسی که در لغت تصنیف شده است، کتاب العین می باشد.[34]

۸. العین از خلیل نیست

در مقابل این اقوال اسناد دیگری در کتب ادب ثبت است که انتساب کتاب العین را به خلیل انکار می کند؛ از جمله ابن الندیم آرد: «هیچکس این کتاب را از خلیل روایت نکرده و در اخبار، به طور جزم، از انتساب آن بدو ذکری نرفته است.»[35]

حاجی خلیفه چلبی از ابو غالب تبانی [تَ ب با] مؤلف فتح العین آرد که: «انتساب این کتاب به خلیل به ثبوت نپیوسته است و بزرگان بصره که نزد اصحاب خلیل ادب فراگرفته و علم او را فراگرفته اند، این کتاب را طرد و انکار می کنند، چه انتساب آن به خلیل جز از طرف مردی نامشهور شنیده نشده است.»[36]

ابن جنی در الخصائص نوشته است: «تخلیط و خلل و تناهی در کتاب العین چنان است که آن را به کوچکترین شاگردان خلیل نسبت نتوان داد تا به شخص وی چه رسد، و بی گمان این تخلیط از جانب کسی جز خلیل در آن راه یافته است و اگر خلیل در تألیف این کتاب دخیل بوده است، باید گفت: تنها به تألیف آن اشارتی کرده و خود

۳۰. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۹۱ ۳۱. همان، همانجا ۳۲. المزهر، ج ۱، ص ۵۷ ۳۳. الفهرست، ص ۶۴
۳۴. المزهر، ج ۱، ص ۴۷ ۳۵. الفهرست، ص ۶۴ ۳۶. کشف الظنون، ذیل «کتاب العین»

متصدی آن نشده و در تحریر آن دستی نداشته ...»[۳۷]

ابوبکر محمدبن حسن زبیدی، لغوی مؤلف مختصرالعین گوید: «نمی توان این کتاب را به خلیل نسبت داد و انتساب آن به وی به ثبوت نپیوسته است.»[۳۸] همچنین ابوالطیب احمدبن علی لغوی نیز کتاب را از خلیل ندانسته[۳۹] و گوید از لیث است؛ و نیز صاحب مختصرالعین گوید: «چون در زمان ابوحاتم کتاب العین را از خراسان آوردند، ابوحاتم و اصحاب او آن‌را سخت انکار کرده و به بلیغترین وجه دفع نمودند و بر فرض اینکه هیچگونه خللی در این کتاب دیده نمی‌شد، جایز نبود آن‌را به خلیل نسبت دهند؛ چه مدتها می گذشت و اصحاب خلیل چون نضربن شمیل و مؤرج و نصربن علی و ابوالحسن اخفش و مانند اینان نه این کتاب را دیده و نه نام آن‌را شنیده بودند.»[۴۰]

نضربن شمیل به‌سال ۲۰۳ هجری و اخفش به‌سال ۲۱۵ و مؤرج به‌سال ۱۹۵ هجری در گذشته‌اند. سپس مدتها گذشت تا آنکه در حدود سال ۲۵۰، در عصر ریاست ابوحاتم، این کتاب پیداشد و اگر خلیل آن‌را تألیف کرده بود، اینان که نام بردیم می بایست کتاب را از او روایت کنند و در روایت آن، از مرد مجهول الحال و نامشهوری که تنها ناقل کتاب است سزاوارترند. و از زمان ابوحاتم تا امروز کسی از علما بدان توجه نکرده و اجازهٔ روایت حرفی از آن‌را نخواسته. اگر این کتاب از خلیل بود، اصمعی و یزیدی و ابن اعرابی و مانند اینان به‌خاطر زینت کتب و زیور علم خویش، آن‌را حکایت و نقل می کردند، و کسانی مانند ابوحاتم و ابوعبید و یعقوب و دیگران که پس از آن طبقه‌اند، بدانها تأسی می جستند، ولی کسی از اینان را نمی‌شناسیم که در کتاب خود حرفی از لغت را از خلیل نقل کرده باشد. دلیل درستی گفتار ما این‌است که همهٔ معانی نحوی که در این کتاب آمده است بر مذهب نحویان کوفه و مخالف نظر نحویان بصره است؛از آنجمله ترتیب کتاب و بناء مخارج حروف و تقدیم و تأخیر آن است که با آنچه سیبویه از خلیل آورده مخالف است؛ در صورتی که سیبویه حامل علم خلیل و در نقل از

۳۷. المزهر، ج ۱، ص ۴۸ ۳۸. همان، ص ۵۰

۳۹. بغیة الوعاة فی طبقات النحاة، چاپ مصر ۱۳۲۶ هـ، ص ۲۴۴

۴۰. لکن چون نضربن شمیل را کتابی به نام «الجیم» است (کشف الظنون) می توان حدس زد که وی کتاب العین را دیده و کتاب خویش را بدان نهج نوشته است (یادداشت آقای منزوی). خواهیم دید که نضربن شمیل خود مدخلی بر کتاب العین نوشته است و تألیف این کتاب و کتاب العین را به‌خلیل مسلم می دارد.

او، از دیگران موثق تر است.[41]

و هم سیوطی از ازهری آرد که لیث کتاب‌العین را تألیف کرد و به خلیل نسبت داد تا کتاب خود را به نام او رونق دهد و مردم را بدان راغب کند.[42]

و ابن‌ربیع در کتاب نشابور، از عباس بن مصعب آرد که نضربن شمیل را از کتاب‌العین پرسیدند. وی تألیف آن را از خلیل ندانست. گفتند: شاید پس از تو آن‌را تألیف کرده باشد. گفت: تا خلیل را به‌خاك نسپردند، من از بصره خارج نشدم.[43] یاقوت نیز نظیر آنچه را از سیوطی، به نقل از ازهری، نوشتیم نقل کرده است.

۹. خلیل بنیاد گذار العین

در مقابل این اعتراضها و خرده گیریها گروهی دیگر از علمای ادب چون از یك‌سو نمی توانسته‌اند شهرت انتساب کتاب را به‌خلیل نادیده بگیرند و از سوی دیگر با اعتراض مخالفان مواجه شده‌اند،جانب میانه را گرفته و گویند طرح کتاب از آن خلیل است، ولی خطا و خلل از ناحیت شاگردان او یا کسانی دیگر که تتمیم کتاب را به‌عهده گرفته‌اند، در آن راه یافته است!

ابن ندیم نویسد: «گویند لیث، از فرزندان نصربن سیار، مدتی کوتاه مصاحب خلیل بود و خلیل این کتاب را برای وی کرد و راه آن‌را بدو نمود، سپس درگذشت و لیث کتاب‌را پایان داد.»[44]

ابن خلکان نویسد: «گویند، کتاب‌العین که در لغت و منسوب به خلیل است، تصنیف او نیست بلکه خلیل آن‌را آغاز کرد و اوایل کتاب را مرتب ساخت و «العین» نامید، سپس درگذشت و شاگردان او مانند نضربن شمیل و مؤرج سدوسی و نضربن علی جهضمی و دیگران آن‌را کامل کردند؛ و چون اینان حاصل کار خود را با آنچه خلیل در آغاز کتاب فراهم آورده بود مخالف دیدند، اول کتاب را نیز خود مرتب کردند.[45] بدینجهت خلل بسیار در آن راه یافت که وقوع آن از خلیل بعید است.»[46]

سیرافی در طبقات‌النحاة، در ترجمهٔ خلیل گوید: «آغاز کتاب‌العین از خلیل

۴۱. المزهر، ج ۱، ص ۵۱ ـ ۵۲ ۴۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۷ و معجم‌الادباء، ج ۱۷، ص ۴۳ و ۴۵

۴۳. معجم‌الادباء، طبع احمد فرید رفاعی، مصر، ج ۱۷، ص۵۱ ۴۴. الفهرست، ص ۶۴

۴۵. طبق این عقیده، هیچیك از مقدمه و ذیل کتاب، تألیف خلیل نیست. ۴۶. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۹۱

است.»[۴۷]

یاقوت در ترجمهٔ خلیل گوید: از تصنیفات او کتاب‌العین است در لغت، و گویند قطعه‌ای از کتاب را خلیل فراهم آورد و لیث بن نصر بن سیار آن‌را پایان داد.»[۴۸]

و هم یاقوت گوید: «از اسحاق بن ابراهیم حنظلی فقیه بر ما ثابت است که لیث مردی صالح بود و چون خلیل بمرد، کتاب‌العین را کامل نکرده بود. لیث خواست تا کتاب را رواج دهد، پس زبان خود را خلیل نامید و چون در کتاب «سألت‌الخلیل» یا «اخبرنی‌الخلیل» بینی، مقصود وی خلیل [بن احمد] است و اگر «قال‌الخلیل» گوید، مقصود او زبان وی می‌باشد و اضطراب در کتاب از جانب لیث است.»[۴۹]

و نیز یاقوت از طبقات الشعراء ابن‌معتز و او از حسن‌بن‌علی مهلبی آرد که: «خلیل به لیث بن رافع[۵۰] بن نصربن سیار پیوسته بود... و بر آن شد که لیث را هدیه‌ای دهد که درخور او باشد و بدین منظور کتاب‌العین را تصنیف کرد و بدو هدیه داد و لیث بدان هدیه سخت خرسند شد و آن‌را عزیز شمرد و خلیل را صد هزار درهم جایزت بخشید و شب و روز به کتاب پرداخت، چندانکه نیمی از آن را به‌خاطر سپرد. قضا را لیث کنیزکی را به‌مالی فراوان بخرید. زن او را که دختر عم وی بود، رشک فراگرفت و گفت به‌خدا سوگند با همه نیروی خود بکوشم تا او را بیازارم. و اگر خواهم وی‌را به‌مال بیازارم، بدان اعتنایی ندارد، لکن می بینم که شب و روز بدین دفتر پرداخته است. به‌خدا سوگند داغ این دفتر را بر دل او می نهم. سپس آتشی برافروخت و کتاب را در آن افکند. و چون لیث به‌خانه شد و بر سر کتاب رفت، آن‌را نیافت. از خدمتکاران پرسید، گفتند: بانوی حرم برده است. لیث نزد زن رفت و می دانست که حال چیست. پس بروی خندید و گفت کتاب‌را به‌من ده و کنیزك را به‌تو بخشیدم و او را بر خود حرام کردم. زن خشمناك دست او بگرفت وی را بدانجا برد که کتاب را به‌آتش افکنده بود و خاکستر آن‌را بدو بنمود. لیث سراسیمه بماند؛ چه خلیل مرده بود. سپس نیمی از کتاب را خود از برنوشت و ادباء زمان خود را فراهم آورد و بفرمود تا نیم دیگر را هم بدان نهج بنوشتند و این نیمه که دردست مردم است از آن خلیل نیست و فراهم آوردهٔ آن ادیبان

۴۷. المزهر، ج ۱، ص ۴۷. المزهر، ۴۸. معجم‌البلدان، ج ۱۱، ص ۷۴.

۴۹. همان، ج ۱۷، ص ۴۳ و ۴۴؛ و رك. المزهر، ج ۱، ص ۴۸

۵۰. ابن معتز پدر او را رافع نوشته ولی دیگران او را لیث‌بن مظفر ثبت کرده‌اند.

بود و به‌پایهٔ کتاب خلیل نرسد.»[51]

و نیز سیوطی از ابوالطیب عبدالواحد بن علی لغوی صاحب کتاب مراتب‌النحویین آرد که: «خلیل طرحهایی نو پدید آورد که کس پیش از وی چنان نکرده بود، از آن جمله تألیف کلام عرب است بر حروفی که در کتاب‌العین او آمده است. خلیل ابواب این کتاب مرتب کرد و پیش از آنکه آن‌را پر سازد در گذشت.»[52] و هم وی از محمد بن یحیی از احمدبن یحیی بن ثعلب آرد که: «خطا در این کتاب بدانجهت راه یافت که خلیل رسم این کتاب را نهاده بود، لیکن آن‌را پر نساخت.[53] و اگر او خود آن‌را پر کرده بود، چیزی از آن باقی نمی گذاشت؛ چه خلیل مردی است که مانند او دیده نشده است و گروهی از علما آن‌را پر کردند، لیکن از آنها به‌طریق روایت اخذ نشده و به‌نقل وراقان یافت شده است و کتاب از این جهت مختل گردیده است.»[54]

در کشف‌الظنون، از ابوغالب تبّانی [ت ب با] در فتح‌العین آرد که: «به‌ظن قوی، خلیل ابواب کتاب را بنهاد و پیش از آنکه آن‌را پایان دهد بمرد و کسی که همپایهٔ وی نبود آن‌را پایان داد و خلل کتاب بدین سبب است.»[55] و هم سیوطی از ابوبکر محمدبن حسن زبیدی، لغوی مؤلف مختصرالعین، آرد که: این کتاب را نمی توان از خلیل دانست و انتساب او به‌وی ثابت نیست. آنچه به‌نظر استوارتر است، اینکه خلیل بنیاد این کتاب را بنهاد و کلمات عرب را فراهم آورد و استوار ساخت، لکن پیش از پایان کار در گذشت. سپس کسی که در این فن به‌پایهٔ او نمی‌رسید، اتمام آن‌را به‌عهده گرفت و خلل و خطایی که در کتاب موجود است از این راه پدید آمد. سپس زبیدی به اضطراب نسخ کتاب اشارت کرده و گوید: در این نسخ پاره‌ای مطالب آمده است که در آن به گفتار متأخرین از خلیل استشهاد شده است...[56]

سیوطی پس از نقل گفتهٔ زبیدی، گوید: «من موارد خطا و اعتراض او را بررسی کردم و اینگونه خرده گیریها از جهت تصریف و اشتقاق است، مانند ذکر حرف مزید در

۵۱. معجم‌الادباء، ج ۱۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ المزهر، ج ۱، ص ۴۷ و رک. بغیة‌الوعاة، ص ۲۴۵

۵۲. المزهر، ج ۱، ص ۴۷ و رک. همان، ج ۲، ص ۲۴۹

۵۳. مرحوم علامهٔ دهخدا در توضیح کلمهٔ «لم یحشه» در حاشیهٔ المزهر، چنین نوشته‌اند: «ظاهراً مقصود این است که جدولی از کلمات رسم کرده و معانی آن را ننوشته و شاید مهمل و مستعمل را نیز جدا نکرده است.»

۵۴. المزهر، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸ ۵۵. کشف‌الظنون، ذیل «کتاب‌العین» ۵۶. المزهر، ج ۱، ص ۵۰ ـ ۵۱

مادهٔ اصلی و مادهٔ ثلاثی در مادهٔ رباعی. لیکن معاذالله که در این موارد خطایی از جهت لغت آمده باشد و این جمله برای کتاب‌العین نقصی نیست؛ چه بازگشت آن به‌انکار ترتیب وضع و تألیف است، بدینسان که بهتر آن بود که فلان لغت در فلان باب آید و هر چند که مقام خلیل از ارتکاب چنین اشتباه منزه است لکن مانع از وثوق به کتاب نیست و هیچکس از اشتباه مصون نمی‌ماند.»[57]

و هم سیوطی در بغیة‌الوعاة آرد که: «گفته‌اند قطعهٔ اول آن تا کتاب‌العین از خلیل است و بقیه را لیث پایان داد؛ زیرا اول آن با آخر مناسب نیست.»[58]

۱۰. نظر اجمالی در گفتارهای پیش

آنچه مسلم است، از دیرباز یعنی از نیمهٔ اول قرن سوم هجری، گروهی از ادبا و علمای لغت، کتاب‌العین را از مؤلفات خلیل‌بن احمد دانسته‌اند و جمعی نیز از همان تاریخ یا مدتی کوتاه پس از پیدایش کتاب، به‌انکار آن برخاسته‌اند. با دقت در نوشتهٔ ابن‌ندیم و حمزهٔ اصفهانی، می‌توان اطمینان یافت که گفته‌های گروه اخیر ارزش علمی ندارد؛ چه بازگشت وجوه استدلال این طائفه بدین نکته است که در کتاب‌العین خطاهای صرفی و لغوی دیده می‌شود، و چون خلیل‌بن احمد در ادب عربی مکانتی دارد، چنین خطاهایی را مرتکب نمی‌شود و هرگاه برای قضاوت مخالفان عاملی جز تعصب بر حفظ مواریث گذشتگان ندانیم و برآن حسد و حس انتقاد مطلق و از این مقوله چیزهای دیگر نیفزاییم، باید گفت: منشأ این اعتراض غلو فوق‌العادهٔ این جماعت در حق خلیل است که خواسته‌اند دامن او را از ارتکاب هرگونه خطای ادبی منزه دارند. ولی هر چند که خلیل در این فن مقامی شامخ دارد، به‌گفتهٔ سیوطی، هیچکس از خطا منزه نیست و نمی‌توان تنها براساس این خوش‌بینی، شهرت موجود را نادیده گرفت. آنگاه وجود نسخهٔ کتاب و حمل آن از خراسان به‌بغداد دلیلی زنده برصحت این انتساب می‌باشد؛ زیرا بعید است که کسی رنجی برخود هموار کند و کتابی قطور را در چهل و هشت جزء فراهم سازد و از خراسان به‌بغداد برد، فقط به‌بخاطر آنکه چهل دینار یا بیشتر به‌دست آورد، و بر فرض که این نسخه را مجهول و مزوّر بدانیم، خود عمل جعل و تزویر دلیلی است که نشان می‌دهد اصل کتاب به‌دست خلیل و یا با اشراف او فراهم

۵۷. المزهر، ج ۱، ص ۵۳ ۵۸. بغیة‌الوعاة، ص ۲۴۶

آمده و کامل بوده است. اما داستان لیث و سوخته شدن کتاب به‌دست زن او و نوشتن وی نیمی کتاب را از بر، شاید افسانه‌ای بیش نباشد.

از طرفی هم ابن‌الندیم سند کتاب و اتصال آن‌را تا به خلیل، بدین شرح ضبط کرده است: ابوالحسن علی بن مهدی کسروی از محمدبن منصور معروف به زاج آرد که: لیث بن مظفر بن نصر بن سیار حدیث کرد که: من نزد خلیل بن احمد می‌رفتم. روزی گفت: اگر کسی بخواهد حروف الف، با، تا، ثا را بر آن نهج که من می گویم تألیف کند، همهٔ کلام عرب را خواهد آورد و او را اصلی مهیا شود که البته از آن چیزی خارج نباشد. گفتم: این چگونه بود؟ گفت: آن‌را بر ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی تألیف کند و در عرب کلمه‌ای بیش از پنج حرف شناخته نیست. لیث گوید: من از او می پرسیدم و او وصف می کرد و من بر آنچه او وصف می کرد، بس نمی کردم و روزهایی در پی این کار نزد او می‌رفتم. سپس خلیل بیمار شد و من عازم حج گشتم و همیشه می ترسیدم مبادا خلیل بمیرد و رنج من تباه شود. چون از حج بازگشتم، نزد او رفتم و او همهٔ حروف را بر آن نهج که در صدر این کتاب است تألیف کرده بود. پس آنچه در حفظ داشت بر من املا می کرد و در آنچه به‌شك بود، می گفت: بپرس و اگر درست باشد ثبت کن. تا آنکه کتاب را پایان دادم. علی بن فهد گفت: نسخهٔ این کتاب را از محمدبن منصور بگرفتم و آن العین است که محمدبن منصوربن لیث‌بن مظفر آن‌را نسخت کرده بود. ابن‌ندیم در پایان این مقال، از محمدبن اسحاق آرد که: نسختی که نزد علج بوده نسخهٔ ابن علاء سجستانی است و ابن درستویه آورده است که ابن‌علا یکی از کسانی است که این کتاب را از آنان شنیده است.[59]

و سیوطی در المزهر، سند کتاب‌العین را چنین ثبت کرده است: «کتاب‌العین را ابوعلی الغسان از حافظ ابو عمربن عبدالبَرّ از عبدالوارث بن سفیان از قاضی منذربن سعید از ابی العباس احمدبن محمدبن ولاد نحوی از پدر خود از ابوالحسن علی بن مهدی از ابو معاذ عبدالجباربن یزید از لیث‌بن مظفربن نصربن سیار از خلیل روایت کند.»[60]

پس با شهرت انتساب کتاب‌العین به‌خلیل و اسنادی که ابن‌ندیم و سیوطی و دیگران ذکر کرده‌اند، می توان دریافت که خلیل اگر شخصاً کتاب را از آغاز تا پایان

۵۹. الفهرست، ص ۶۴ و ۶۵ و رك. معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۵۱، ۵۲.　　۶۰. المزهر، ج ۱، ص ۵۷

تألیف نکرده است، در طرح آن و نمودن راه تألیف به‌لیث یا دیگری دخالت داشته و کتاب با اشراف او پایان یافته و بر وی قرائت شده است. و از نوشتهٔ سیوطی، هنگام نقل گفتار شاری، نیز ظاهر است که ادباء و علمای لغت از قدیم‌الایام بدین کتاب توجه داشته‌اند؛ و این نشانهٔ آن است که در انتساب آن به‌خلیل تردید نداشته‌اند.

سیوطی از شاری آرد: «خلیل کسی است که راه تألیف لغت را بر اساس حروف تهجی روشن کرد و از دیرباز علما و دانشمندان نقّاد بدان توجه داشته‌اند. مبرد قدر آن‌را بسیار می دانست و ابو محمدبن درستویه آن‌را روایت کرد و بر مفضل‌بن سلمة که خللی را به کتاب نسبت داده است، ردی نوشت و حکایات ابو اسحاق زجاجی در لغت تقریباً همه از این کتاب است و مردمان را دربارهٔ آن سخنانی است مشهور.»[61] چون مکانت مبرد و ابن درستویه را در لغت می‌دانیم، نمی‌توان گفت اینان تحقیق ناکرده کتاب را پذیرفته باشند.

۱۱. قرائن دیگر بر اتمام کتاب

گذشته از شهرت و اسناد، قرائن دیگری موجود است که هر چند به‌صراحت انتساب کتاب را به‌خلیل از آن نمی توان دریافت، لکن فی‌الجمله نشان می‌دهد که خلیل کار را پایان داده است. از آن‌جمله سیوطی در مسئلهٔ چهاردهم از المزهر آرد که: «بعض فقها گویند جز پیغمبر کسی بر کلام عرب احاطه ندارد و ابن فارس گوید: این گفته درست است؛ چه، نشنیده‌ایم هیچیك از گذشتگان ادعای حفظ همهٔ لغت عرب را کرده باشد. اما کتاب منسوب به‌خلیل و آنچه در پایان آن آمده است که «این پایان کلام عرب است»، باید گفت خلیل پرهیزگارتر از این است که چنین سخنی بگوید.»[62] چنانکه می بینیم، ابن فارس در این مسئله که خلیل لغات عرب را فراهم آورده است ایرادی ندارد و آنچه در نظر وی بزرگ آمده است اینکه چون حفظ همهٔ لغت عرب جز برای پیغمبر مقدور نیست و خلیل مردی دیندار است، کاری را که جز از پیغمبران ساخته نمی باشد، ادعا نمی کند. و اگر در نظر گیریم که ادعای خلیل نسبت به‌جمع آوری همهٔ لغات عرب امری نسبی است، طبعاً اعتراض ابن فارس نیز بیمورد خواهد ماند.

همچنین یاقوت در معجم‌الادباء از کتاب‌الشعراء ابن معتز از حسن‌بن علی‌المهلبی

۶۱. المزهر، ج ۱، ص ۵۵ ۶۲. المزهر، ج ۱، ص ۴۰، ۴۱

آرد که خلیل به لیث بن نصربن سیار پیوسته بود و خواست او را هدیه‌ای که مناسب شأن وی باشد دهد. پس به تصنیف کتاب العین پرداخت و آن‌را به لیث اهداء کرد... (تا پایان آنچه در صفحه ۲۳۵ آمده است).[۶۳]

و ابن درید در جمهرة گوید: خلیل با تألیف کتاب العین، دیگر مؤلفان را به‌رنج انداخت. مرد با انصاف به توفیق وی در این کار معترف است و مرد معاند متکلف و هر کس بعد از او آید پیرو اوست؛ خواه اقرار کند و خواه انکار.[۶۴]

و حاج خلیفه در کشف الظنون[۶۵] از طبقات النحاة سیوطی آرد که خلیل گوید: ابنیهٔ کلام عرب از مستعمل و مهمل، دو حرفی و سه حرفی و چهار حرفی بدون تکرار دوازده میلیون و سیصد و پنجهزار و چهارصد و دوازده کلمه است، بدین شرح:

دو حرفی	۷۵۶	کلمه
سه حرفی	۱۹۶۵۰	کلمه
چهار حرفی	۴۹۱۴۰۰	کلمه
پنج حرفی	۱۱۷۹۳۶۰۰	کلمه

حمزهٔ اصفهانی نیز در الموازنة همین بیان را آورده است و این گفتار صریح است که خلیل کتاب را پایان داده است.

۱۲. نقد و استدراك

چون کتاب العین اثری مهم و در نوع خود مبتکر بوده است و از دیرباز انظار علمای ادب را متوجه خود ساخته است، گروهی به نقد یا استدراك و یا تقلید از آن برخاسته‌اند. از جملهٔ کتبی که در این موضوعات نوشته شده است کتابهای ذیل را می توان نام برد:

۱. المدخل (علی کتاب العین)، تألیف ابو الحسن نضربن شمیل نحوی، متوفای ۲۰۴ هجری قمری[۶۷]

۲. استدراک بر کتاب العین، تألیف ابوطالب مفضل بن سلمة بن عاصم کوفی،

۶۳. معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۴۵ ۶۴. المزهر، ج ۱، ص ۵۷

۶۵. کشف الظنون، ج ۲، ستون ۱۴۴۲ تا ۱۴۴۳ و ر ک. بغیة الوعاة، ص ۲۴۴ و ۲۴۵

۶۶. به طوری که مشاهده می‌شود، ارقام ریز بالغ بر ۱۲،۳۰۵،۴۰۶ کلمه است و معلوم نیست شش کلمه را که از مجموع کل کمتر است درچه بنائی اشتباه رخ داده است. ۶۷. کشف الظنون، ذیل «کتاب العین»

متوفای حدود ۲۵۰ هجری از تلامذهٔ ثعلب و ابوالطیّب لغوی گوید بسیاری از خرده گیریهای او درست نیست.[۶۸]

۳. استدراک ابوبکر محمدبن حسن بن درید (۲۲۳ _ ۳۲۱ هـ)[۶۹]

۴. فائت‌العین تألیف ابوعمرو محمدبن عبدالواحد، معروف به غلام ثعلب، متوفای ۳۴۴.[۷۰]

۵. ابو محمد عبداللّه‌بن جعفربن درستویه (۲۵۸ _ ۳۴۷هـ). او راست نقضی بر کتاب‌العین.

۶. تکملة (لکتاب‌العین)، تألیف احمدبن محمد خارزنجی، متوفای ۳۴۸هـ.[۷۱]

۷. ابوبکر محمدبن حسن‌بن عبداللّه زبیدی (متوفای ۳۷۹)، او راست مختصرالعین.[۷۲]

وی در این کتاب حروف مصحف و ابنیه و شواهد مختلف کتاب‌العین را حذف کرده است.

شاری گوید: «مذهب من و شیخ من ابوذر خشنی و ابوالحسن‌بن خروف آن‌است که زبیدی با تألیف این کتاب به‌العین اخلالی فراوان وارد کرده است.»[۷۳]

۸. غلط‌العین، تصنیف محمدبن عبداللّه اسکافی، خطیب (متوفای ۴۲۰ یا ۴۲۱)[۷۴]

۹. ابو غالب سهام‌بن غالب معروف به ابن تبانی (متوفای ۴۳۶)، او راست فتح‌العین.[۷۵]

سیوطی گوید: «وی در این کتاب لغات مورد اتفاق را که در کتاب‌العین است، بیاورده و شواهدی را که از قرآن و حدیث و اشعار صحیح عرب است به‌جا گذارده و بقیه را ترک کرده است.»[۷۶]

۱۰. استدراک عبداللّه‌بن محمد کرمانی بر کتاب‌العین[۷۷,۷۸]

۱۱. استدراک جهضمی برَ کتاب‌العین.[۷۹]

۶۸. المزهر، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴ ۶۹. المزهر، ج ۱، ص ۵۴

۷۰ _ ۷۵. کشف الظنون، ذیل «کتاب العین» ۷۶. المزهر، ج ۱، ص ۵۴

۷۸ و ۷۷. کشف الطنون، ذیل «کتاب العین»؛ و الفهرست، ص ۶۵. ۷۹. الفهرست، ص ۶۵

۱۲. استدراک سدوسی بر کتاب‌العین.[۸۰]

۱۳. تکملهٔ بحث

آنچه تذکر آن در پایان این مبحث لازم است اینکه بعضی پنداشته‌اند کتاب‌العین تنها شامل لغاتی است که فاء الفعل یا عین‌الفعل یا لام‌الفعل آن حرف عین باشد. باید دانست این توهم موردی ندارد؛ چه کتاب‌العین را خلیل یا دیگران یا خلیل با شرکت دیگران پایان داده باشند، کتابی کامل بوده است و گذشته از توصیف حمزهٔ اصفهانی و ابن ندیم، عبارت ابوبکر زبیدی (متوفای ۳۷۹) مبنی بر ادعای وجود تصحیف در کتاب‌العین معلوم می‌دارد که کتاب‌العین تنها شامل ابوابی که لغات آن حاوی حرف عین است، نبوده و بلکه همهٔ لغات را در بر داشته است. و اینک، ابوابی که زبیدی در آن ادعای تصحیف کرده است، و چنانکه می بینیم، از حرف عین خالی است.

ذکر فی باب حنك، یقال للعود الذی یضم العراصیف؛ حنکة وحناك والروایة عن ابی‌زید حبکة و حباك.

و ذکر فی باب جحل، الجحل: اولاد الابل و هو غلط انما هوالحجل بالحاء قبل‌الجیم.

وذکر فی باب لحص، التلحیص: استقصاء خبرالشیْ و بیانه و انما هوالتلخیص بالخاء المعجمة.

و انشد فی باب حصیف للاعشی:

تاوی طوائفها الی محصوفة.... والصواب مخصوفة بالخاء المعجمة یعنی بواد کثیفة.

وذکر فی باب سحب، السحب: شدة الاکل و الشرب و انما هوالسحت.

و ذکر فی باب حزل، الاحتزال: الاحتزام بالثوب و باللام غلط انما هوالاحتزاك...

و ذکر فی باب حذل، الحذال: شیء یخرج من السمن و هو غلط والصواب شیء

۸۰. صاحب البلغه، نام کتاب را «جامع‌اللغة» و مؤلف آن را محمدبن عبدالله کرمانی (متوفای ۳۰۰) دانسته است (ص ۱۱۶).

يخرج في السمر كالدم...

و ذكر في باب حثلّ، المحثل: الذى غضب و تنفش للقتال وانما هوالمجثل بالجيم عن الاصمعى.

و ذكر في باب حبر ،الحبير : زبداللعام وانما هوالخبير بالخاء المعجمة.

و ذكر في باب بحر، نبات بحر : ضربٌ من السحاب والصواب نبات نجر.

و ذكر في باب مرح، مرحت الجلد : دهنته...: وانما هو مرخت الجلد بالخاء المعجمة...

و ذكر في باب حوت، الحوت والحوتان: حومان الطائر والصواب بالخاء المعجمة.

و ذكر في باب الرباعى الزخزب (زحزب؟): الذى قوى واشتد وغلظ والصواب بالخاء المعجمة...

و ذكر في باب كهم، الكهكامة... وانما هوالكهكاهة...

و ذكر في باب همس، الهمسته: الكلام والحركة وانما هى بالشين المعجمة.

و ذكر في باب هزأ، هزأه البرد... والصواب هرأه بالرّاء.

و ذكر في باب الرباعى، القرهد : الناعم التار وانما هوالفرهد بالفاء.

و ذكر في باب خف، الخفانة: النعامة الريعة والمعروف الحفان صفار النعام بالحاء غير المعجمه عن الاصمعى واحدته حفانة.

و ذكر في باب فخ، الفخيخ: صوت الافعى وانما هو بالحاء غبر المعجمة...

و ذكر في باب قلخ، القلخ في الاسنان: الصنقرة التى تعلوها وانما هو بالحاء غير المعجمة.

و ذكر في باب لجخ، اللجخ: اسوأ الغمص وانما هواللجح بالحاء غير المعجمة.

و ذكر في باب جخب، جخجبى: قبيلة من الانصار وانما هو بالحاء غير المعجمة.

و ذكر في باب خشب، الاخشب من الرجال: الذى لم يحلق عنه شعره وانما هوالاحسب بالحاء والسين.

و ذكر في باب فضخ، انفضخت القرحة... والصواب بالجيم.

و ذكر في باب خصل، المخصل: القطاع وانما هو بالضاد المعجمة...

و ذكر في باب خصب، الخصب: حية بيضاء وهى الحضب بالحاء غير المعجمه

والضاد المعجمة.

و ذكر فى باب ختر، الخيتار: الجوع الشديد وهوالخنتار بالنون...

و ذكر فى باب مخ، ماخ يميخ ميخاً: تبختر والصواب ماح بالحاء غير المعجمة.

و ذكر فى باب توح، تاحت الاصبع تتوح، توحاً فى الشى الرخو والمعروف بالثاء المثلثه.

و ذكر فى باب الرباعى المخرنفش المغتاظ، هو بالحاء غير المعجمة.

و ذكر المخرغش الساكت، وهو بالسين.

و ذكر فى غش لقبه غشيشان النهار، والصواب بالغين غير المعجمة تصغير الغشى.

و ذكر فى باب فدع، الفدغ: النواء فى القدم وهو بالعين غير المعجمة...

و ذكر فى باب رعل، رعلها رعلاً: رصعها فى عجلة والصواب بالزاى...

و ذكر فى باب رعم، الرعام: ماسيل من الانف وهو بالعين غير المعجمة...

و ذكر فى باب غلم، الغيلم: مسح السماء فى الآبار وهو بالعين غير المعجمة...

و ذكر فى باب عسوه، شيخ غاس، طال عمره والمعروف بالعين غير المعجمة...

و ذكر فى باب الرباعى الغملس الجبئ الجرىء وهو بالعين غير المعجمة...

و ذكر فى باب فى قشذ، القشده: الزبدة وهى بالدال غير المعجمة...

و ذكر فى باب قتل، القتول من الرحال: العَنّ وهو بالثاء المثلثه عن ابى زيد.

و ذكر فى باب ذلق، صب مذلوق مستخرج من حجره، والصواب بالدال غير المعجمة.

و ذكر فى باب المضاعف ان الفعالة من القوة قواية وانشد:

و مال با عناق الكرى غالياته — فانى على امر القواية حازم

و هذا تصحيف انشدنيه اسماعيل فانى على امر الغواية.

و ذكر فى باب قبأ، قبئت من الشراب وقبأت اذ امتلأت والصواب قئبت بتقديم الهمزة على الباءِ عن الفراء.

و ذكر فى باب وقظ، الوقظ: حوض لااعضاد له يجتمع فيه ماء كثير والمعروف بالطاء غير المعجمة.

و ذكر فى قنو، قانيت الرجل: دانيته والصواب بالفاء.

و ذکر فی باب نشظ، النشظ اللسع فی سرعة واختلاس وهو بالطاء غیر المعجمة.

و ذکر فی باب ضم، الضم والضمضام الداهیة الشدیدة واحسبه تصحیفا لانه یقال للداهیة الشدیده صمصام وصمی بالصاد غیر المعجمة.

و ذکر فی باب ضیئا، ضیأت المرأة: کثر ولدها وهو عندی غلط والصواب ضنئات.

و ذکر فی باب سدف، السدف: سواد الشخص وهو بالشین.

و ذکر فی باب ترم، الترم: شدة العض وهو بالباء ولا اعرف الترم.

و ذکر فی باب درب، الدرب: فسادالمعدة وهو بالدال المعجمة.

و ذکر فی باب نتم، انتم الشیخ اذا کبر و ولی والصواب بالثاء المثلثه.

و ذکر فی باب ربذ، شیء ربیذ بعضه علی بعض، والصواب رثید بالثاء من قولك رثدت المتاع.

و ذکر فی باب ذنب، الذنب والذنابة: القصیر وهو بالدال غیر المعجمة عن الفراء.

و ذکر فی باب ذرأ، ذرأت الوضین: بسطته علی الارض والصواب درأتة بالدال غیر المعجمة هذا غالب ماذکر انه صحف فیه صاحب کتاب العین.[۸۱]

هنگامی که این صفحات آمادهٔ چاپ بود، بر کتابی نفیس به‌نام المعاجم العربیة مع اعتناء خاص بمعجم العین للخلیل بن احمد، تألیف دکتر عبدالله درویش، وقوف یافتم که در آن بحثی مستوفی دربارهٔ کتاب‌العین شده است. وظیفهٔ خود دانستم که نامی از آن برده و طالبان را بدان ارشاد کنم.

مقدمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ۱۳۳۱

۸۱. المزهر، ج ۲، ص ۲۳۸ـ۲۴۰

تطور لغت و نیازمندیهای امروز

فرهنگ‌نویسان لغت را چنین تعریف کرده‌اند: «هر لفظی که برای معنایی نهاده است: آوازها که بدان مقصد و غرض خود بیان کنند: لفظی که وضع شده برای معنایی.» اگر تعریف لغویان را به عنوان شرح اسم بپذیریم نه حد منطقی کامل، نتیجه آن خواهد شد که لغت ترکیبی است از حروف و اصوات و برای تعبیر از غرض و مفهوم به کار می‌رود. بنابراین وسیله است نه غایت و آلت است نه هدف. هرگاه مفهومی پیدا شد، برای تعبیر از آن، به لغت نیاز می‌افتد و اگر آن مفهوم از میان رفت، لغت نیز فراموش می‌شود. مفهوم یا غرض به تناسب احتیاج و بر حسب تطور اجتماع، پیوسته در حال تحول است: لغت نیز به تبع آن تغییر می‌پذیرد. پس لغت بی‌شباهت به موجودی زنده نیست: می‌زاید، می‌بالد، می‌میرد.

اما این مراحل سه‌گانه در هر اجتماع صورتی خاص دارد. طبعاً اگر جامعه‌ای در داخل خود زندگی کند و اگر حیات آن توأم با تحرك نباشد، تطور لغات در آن کندتر از اجتماع متحرك است: و جامعه‌ای که تحرك آن در داخل اوست، کمتر محتاج تطور و افزایش لغات خواهد بود تا جامعه‌ای که در حال پیوستن به تمدن وسیع جهانی است.

در طول چهارده قرن عمر زبان فارسی دری، عصر ما شاید دومین دوره‌ای است که این زبان نیازمند کوشش همه‌جانبهٔ دانشمندان در زمینهٔ وضع لغات تازه است. هر سال صدها مفهوم با مصداقهای عینی و ذهنی در قالب الفاظ اروپایی به این کشور می‌آید و به ضرورت در زبان فارسی برای خود جایی باز می‌کند: و با

آنکه همهٔ ادیبان و نویسندگان خطر به هم خوردن نظم زبان را احساس کرده‌اند، چنانکه باید برای مقابلهٔ با خطر آماده نمی‌شوند. کوشش برای وضع لغات فارسی برابر واژه‌های اروپایی تقریباً از سه‌ربع قرن بیش آغاز شده، اما در عمل توفیق لازم به دست نیامده است. تنی چند از دانشمندان به جای اینکه برای معادل‌یابی لغات تازه وارد فکری بکنند به جنگ با کلماتی برخاستند که قرنهاست در ادبیات این زبان جای گرفته و ضمیمهٔ سرمایهٔ فرهنگی کشور گردیده است و در عمل لغت فارسی به حساب می‌آید.

در بحث علمی آنچه را که باید به کنار نهاد تعصب است و رعایت نرخ بازار روز.

هیچ سندی در دست نیست که نیروی نظامی و نفوذ سیاسی زمامداران عرب ایرانیان را وادار کرده باشد تا مفردات یا ترکیبات زبان آن را در گفتار خود به کار برند. چنانکه در حال حاضر نیز زمامداران و سیاستمداران امریکایی و اروپایی ما را مجبور نکرده‌اند که الفاظی مانند کارواش، فورمن، دراگ استور، اکازیون، مزون، بوتیك، ترافیك، لجستیك، اوکی، اسکاندال، بالروم، دانسینگ، کاتگوری، استاندارد، اردنانس، تز، آنتی‌تز، سنتز، ایده‌آل، چارتر (به معنی دربست)، دیالوگ، سوپرمارکت، فولتایم،... و صدها کلمهٔ دیگر را هر روز به زبان بیاوریم تا بیشتر به فرنگی‌مآبی معرفی شویم. اگر در این‌باره افراطی شده باشد خود ایرانیان پیش‌قدم شده‌اند. سبب اصلی ورود کلمات عربی به زبان فارسی این است که با ورود اسلام به این کشور تمدن ایران به جمع تمدنهایی پیوست که با یکدیگر درآمیخته بود و به نام تمدن اسلامی خوانده می‌شد. میراثهای ملل قدیم نه تنها به زبان رابط این ملل که زبان دینی آنان بود برگردانده شد، بلکه کوشش همین ملل مشترك زبان عربی را برای ادای مفاهیم علمی آماده کرد و زبانهای دیگر نیز که اجزاء ترکیب‌کنندهٔ این تمدن بزرگ بودند کم و بیش از لغات این زبان متأثر گردید. این تأثیر نتیجهٔ ضرورت وقت و شاید تا حدی هم نتیجهٔ بی‌علاقگی یا بی‌تفاوتی مردم بود.

اما در عین حال اگر دانشمندی برای قوم خود کتاب می‌نوشت و در مقابل مفاهیم تازه، الفاظ عربی را نمی‌آورد، کسی از او بازخواستی نمی‌کرد، چنانکه هیچ نیرویی ابن‌سینا، بیرونی و جرجانی را تهدید یا تکفیر نکرد که چرا لغات

فارسی را برای مفاهیم علمی برگزیده است.

پس چنانکه می‌بینیم در آن روزگار ضرورت اقتضا می‌کرد که لغاتی با مفهومهای تازه در این زبان درآید، همان ضرورتی که امروز نیز پیش آمده است؛ منتهی آن روز نه زبان دری آمادگی امروز را داشت و نه سازمانهای علمی مجهزی که در عصر ما می‌تواند جوابگوی احتیاجات باشد به کار خود مشغول بود.

در اینجا باید اضافه شود که حساب نظم و نثر فنی از این تعریف جداست. در ادبیات مصنوع تفنن شاعر یا نویسنده سبب استفادهٔ بیشتر از لغات عربی گردیده است نه ضرورت زندگی. صاحبان این فن به خاطر ظرافت هنر خود، ناچار از تضمین، التقاط، اقتباس از قرآن و حدیث، اشعار و امثال عرب بودند و نیز رعایت صنایع لفظی آنان را وادار می‌کرد تا مقداری بیش از حد ضرورت از کلمات این زبان استفاده کنند. طبعاً اگر هنرمند و خوش‌قریحه و صاحب ذوق بود، اثری زیبا و دلپسند پدید می‌آورد، چنانکه نثر نصرالله منشی، سعدالدین وراوینی و نظم انوری ابیوردی را چنان می‌بینیم. ولی اگر از ذوق سلیم بهره نداشت، محصول کار وی ترکیبی بود از الفاظ ثقیل و نامتناسب و مخالف طبع. باز باید یادآور شوم که ضرورت دیگری نیز سبب شد تا فارسی‌زبانان به مرور به مقدار بیش از احتیاج واقعی از الفاظ عربی استفاده کنند. به نظر می‌رسد این ضرورت نخست شاعران را به چنین کار واداشت. شاعر چون در قید حفظ وزن و رعایت قافیهٔ شعر است، کلماتی را به کار می‌برد که در گفتگو و نثر و نظم معمولی نیست.

وقتی منوچهری کلمه «ارمینیه» را در قافیهٔ نخستین بیت قصیدهٔ خود بگنجاند، ناچار است کلمات ادیه، غالیه، ترویه، سعدالاخبیه، اوعیه، الجاریه، حاشیه، ناصیه، خابیه، الویه، الفیه، تعبیه و مانند این کلمات را نیز در قافیهٔ بیتهای دیگر بیاورد.

دیگر آنکه می‌دانیم زبان فارسی زبانی است ترکیبی، گاه دو یا چند کلمه با هم می‌پیوندد تا مفهومی بیان شود، ولی زبان عربی جزء زبانهای اشتقاقی است. در این زبان ممکن است یك کلمه وسیلهٔ تعبیر از مفهومی طولانی گردد. به نظر می‌رسد شاعران چون مقید به حفظ نظم بودند، لفظی را که بهتر در قالب شعر می‌نشیند برمی‌گزیدند. این الفاظ شاید در ابتدا غریب می‌نمود لکن اندك‌اندك مردم بدان خو گرفتند و از نوشته به گفتار روزانه درآمد. دسته‌ای از آنها جایی باز

نکرد و با گذشت زمان بتدریج فراموش شد. اما دستهٔ دیگر پایدار ماند و پیوسته و به مرور در نظم و نثر ادیبان و گفتگوی مردم به کار رفت، تا آنجا که جزئی از زبان فارسی گردید و حکم خاندانهایی را یافت که در ده قرن پیش، از سرزمینهای عرب به خاك ایران هجرت کردند و تابع ایران شدند و امروز نواده‌های آنان از عربیت چیزی نمی‌دانند جز نامی که معرف نیای آنان است و شاید بعضی معنی لغوی این نامها را هم ندانند که چیست و از کجاست؛ چنانکه معنی کلمات عربی که امروز در فارسی به کار می‌رود آن نیست که در لغت عرب بوده است.

از آغاز این قرن و مخصوصاً از دورهٔ مشروطیت، به بعد که ارتباط ایران با اروپا پیوسته گردید و بار دیگر تمدن ایران به تمدن بزرگ دیگری مربوط شد، مفاهیمی نو بدین کشور درآمد و وضع الفاظ نو را ایجاب کرد ولی زبان فارسی در این عصر آن لهجهٔ محدود دری سیزده قرن پیش نبود، زبانی بود پخته و پیشرفته با سرمایه‌ای بزرگ از نظم و نثر، با داشتن صدها هزار مفردات و ترکیبات حقیقی و مجازی. اگر در آن روزگار فرهنگستانی براساس اصول علمی و متکی به قدرت اجرائی وجود داشت و برای معادل‌یابی این کلمات صرف وقت می‌کرد، امروز کلمات فرنگی تا این حد در گفتار مردم به کار نمی‌رفت.

کوششهایی که چند تن دانشمند کردند چون عملی فردی بود و قدرتی از آن پشتیبانی نمی‌کرد، به نتیجه نرسید.

در سال ۱۳۱۴ اولین فرهنگستان در ایران به کار پرداخت. این فرهنگستان با آنکه سرانجام طنز و نقد و حتی نفرین گروهی و از جمله بعض اعضای آن بدرقهٔ راهش گردید، اگر از آغاز به جای حمله به لغاتی که دارای یکی از هشت حرف غیرفارسی یا حرف حلقی بود، به معادل‌یابی برای لغات فرنگی می‌پرداخت، و اگر در ترکیب اعضاء آن تخصص بیش از مقام رعایت می‌شد، و اگر افراط اعضاء جای خود را به اعتدال می‌داد و با همهٔ اینها اگر دچار وقفه و تعطیل نمی‌گردید، ممکن بود با گذشت زمان، در راه علمی و منطقی مفید افتد. ولی چنانکه دیدیم، دیری نپایید ولی بازهم از توفیق بی‌بهره نماند. در سال ۱۳۴۵، در جلسه‌ای که در ستاد ارتش تشکیل شد گفتند در حدود شش هزار کلمهٔ اروپایی در واحدهای تعلیماتی به کار می‌رود و باید برای این کلمات معادل فارسی انتخاب کرد، اما باز در عمل کلماتی مانند حاضر، غائب، معاون، رئیس، سلاح را صورت دادند تا به

جای آن لغات فارسی انتخاب شود و کلمات سلبح، فرست، نهست، مهبد، را تصویب کردند.

اکنون که بار دیگر فرهنگستان تشکیل شده است، باید از شمودن راه رفته و به نتیجه نرسیده دوری گزینند. ولی قبل از هر اقدام، ضرورت دارد هرچه زودتر با استفاده از قدرت خود از طریق وزارت کشور و وزارت فرهنگ و هنر سه وسیلهٔ انتشار: روزنامه، رادیو و تلویزیون را زیرنظر بگیرد و نگذارد لغات فرنگی را که در زبان فارسی معادل متداول و قابل فهم دارد در ذهن مردم و در گفتار مردم جای دهند زیرا اگر چند سال گذشت و مردم با این الفاظ خو گرفتند و از گفت‌وشنود به نامه‌های اداری راه یافت، راندن آن از زبان فارسی چندان آسان نخواهد بود.

دوم، کوششهای پراکنده‌ای را که در دانشکده‌ها و مؤسسه‌های علمی برای معادل‌یابی لغات فرنگی به کار می‌رود در یك جا متمرکز کنند تا برای مفهومی علمی معادلهای مختلف از طرف این مؤسسه‌ها انتخاب نشود و سرگردانی دیگری پیش نیاید.

سوم اینکه با تجربه از روش گذشته، به حریم الفاظی که هزار سال است در زبان فارسی درآمده و بزرگان نظم و نثر و گویندگان فصیح آن را به کار برده‌اند و امروز هم در زبان عامهٔ مردم زنده است تجاوز نکنند. و این الفاظ را به حال خود گذارند و مطمئن باشند که نه تنها از این دسته لغات زیانی به فرهنگ ایران و ملت ایران نمی‌رسد بلکه این کلمات جزئی از سرمایهٔ فرهنگ مملکت است و اگر نیای این الفاظ روزگاری در عربستان می‌زیسته است اعقاب او فعلاً در پناه ایران‌اند و ملیت ایرانی دارند.

چهارم، سازمانهای غیردولتی مکلف شوند معادلی را که برای مفردات و ترکیبات اروپایی انتخاب می‌کنند از تصویب فرهنگستان بگذرانند تا لغات دشوار تلفظ و نامتناسب باذوق در مقابل الفاظ اروپایی وضع نشود. زیرا ترکیباتی نظیر «تغلیظ سنگ» و «دانشگاه جنبی» همان اندازه در فارسی غرابت دارد که کلمهٔ فرنگی آن.

به موازات این اقدام فوری باید با مراجعه به فرهنگهای موجود و مطالعهٔ دقیق متون نظم و نثر و فراهم آوردن فرهنگی از لهجه‌های محلی، با دقت و تأنی به فکر معادل‌یابی برای مفاهیم عینی و ذهنی برآمد که فعلاً در زبان فارسی معادل ندارد.

انتخاب این معادلها باید با روش منطقی و با رعایت محسنات لفظی و معنوی باشد و هرچند فرهنگستان مرجع رسمی منحصر به فرد است، پیش از آنکه بر معادلهای منتخب خود صحه گذارد، آن را در معرض قضاوت عامه بگذارد و ذوق اجتماع تحصیل کرده را در سنگین و سبک کردن آن کلمات معیار تشخیص قرار دهد. آنگاه لغتی که با احراز چنین شرایطی به تصویب نهایی رسید، در مطبوعات راه یابد و پس از آنکه در مطبوعات جای گرفت، به فرهنگها داخل شود.

یغما، ۱۳۵۱

کتاب‌سوزی خوارزم

بیرونی، قطع نظر از مقام شامخ علمی و نیز گذشته از ژرف‌بینی خاص وی در مسائلی که مطرح ساخته است، امتیاز دیگری دارد؛ امتیازی خاص که شاید جز او تنها تنی چند از دانشمندان اسلامی واجد آن بوده‌اند. این امتیاز در آمیختن روش علمی با تجربهٔ عملی است در بحث از مسائل.

چنانکه می‌دانیم، در طول بیش از دوارده قرن، عموم دانشمندان اسلام برای شناخت حقایق جهان از قیاس برهانی استفاده می کردند. محصول قیاس برهانی که عبارت از ترتیب مقدمتین است برای گرفتن نتیجه، استخراج حکم کلی عقلی است که بر مصداقهای خارجی منطبق شود، در گذشته و حال یا آینده. آنان در روشهای تحقیقی خود به آنچه با دنیای خارج مربوط است ـ یعنی تجربه ـ کمتر اعتماد داشتند و می گفتند، تجربه آزمودن حقیقت خارجی است و می‌دانیم که به حکم «الشیء اذا لم یتشخص لم یوجد» در خارج تنها جزئیات وجود دارد و حکم جزئی موجب اثبات حکمی برای جزئی دیگر نمی‌شود، و به قول معروف «الجزئی لا یکون کاسباً ولا مکتسباً». تنها در این قلمرو وسیع ــ خاصه در منطقهٔ شرقی سرزمینهای مسلمان نشین ــ چند دانشمند دیده می‌شوند که برای شناخت حقیقت اشیاء از برهان و تجربه، هر دو، استفاده کرده‌اند.

بدون شك، ابوریحان بیرونی فرد شاخص این دسته است. اما آنچه شایستهٔ ذکر است این که وی این روش دقیق را هنگامی به کار می برد که زمینهٔ بحث در حدود معقولات یا محسوسات است و هنگامی که مسائل مورد بحث وی به مرحلهٔ منقولات

صرف می‌رسد، چون برای شناخت حقیقت مدرکی جز روایت ندارد، ناچار از شهرت زمان خویش پیروی می کند. اینگونه وقایع باز دو دسته هستند؛ یکی حوادثی که در عصر وی رخ داده است و او آن را از بازگوینده‌ای شنیده است. چون دقت علمی بیرونی بر ما مسلم است، به درستی این وقایع می‌توان اعتماد بیشتری داشت. اما دربارهٔ بازگویی حوادثی که قرنها پیش از زمان وی رخ داده است و ابوریحان برای این حوادث مدرکی جز روایات سلف نداشته است، چنین وقایع را فقط به صرف این که بیرونی بازگوینده و ثبت کنندهٔ آن است، نمی‌توان با قطعیّتی تلقّی کرد که اظهارنظر در مسائل معقول یا محسوس را از این عالم بزرگ می‌پذیریم. بدیهی است که نقل این داستانها برای وی منقصتی ندارد، زیرا او در عصر خود جز نقل، مدرکی نداشته است.

در مسائل تاریخی، نظیر چنین ترک اولی را در آثار جز بیرونی نیز می‌بینیم؛ مثلاً ابن خلدون که در مقدمهٔ تاریخ خود روشی چنان علمی را برای پژوهش در مسائل تاریخی نشان می‌دهد، هنگامی که وارد متن تاریخ می‌شود شیوهٔ سلف را پیش می‌گیرد.

در صفحهٔ ۳۶ از کتاب آثار الباقیه، چاپ لایپزیک، عبارتی آمده که ترجمهٔ آن چنین است:

«قتیبه‌بن مسلم باهلی کسانی را که خط خوارزمی نیک می‌نوشتند و اخبار آنان را می‌دانستند و علوم آنان را درس می‌گفتند، هلاک کرد و آنان را بیکبار نابود ساخت.» و نیز در صفحهٔ ۴۸ ضمن بحث از ماههایی که در تاریخ قدیم به کار می‌رفت، و این که مردم خوارزم در تاریخ حود به مردم سغد اقتدا می‌کنند، چنین آمده است:

«چون قتیبة بن مسلم باهلی نویسندگان خوارزم را کشت و کتابها و نامه‌های آنان را سوزاند، مردم خوارزم امّی ماندند و در آنچه بدان محتاج بودند، به حافظه اعتماد می‌کردند. چون روزگاری بر آمد، آنچه در آن اختلاف داشتند فراموششان شد و آنچه را بر آن متفق بودند حفظ کردند. واللّه اعلم.»

تا آنجا که می‌دانیم، سخن از کتاب‌سوزی فاتحان صدراسلام[1] در دو جا آمده است: یکجا دربارهٔ کتابخانهٔ اسکندریه و دیگری دربارهٔ کتابهای علمی خوارزم. علمای اسلام و دانشمندان غرب داستان کتاب‌سوزی فاتحان مسلمان را چه در اسکندریه و چه در خوارزم با دیدهٔ انکار یا تردید نگریسته‌اند. بی‌اساس بودن داستان کتابخانهٔ

۱. این دوره را به پایان قرن اول هجری محدود باید کرد.

اسکندریه به خوبی روشن شده است و کوشش محققان عربی و نتیجهٔ تحقیقات آنان بدانجا رسیده که مأخذ داستان کتاب‌سوزی مسلمانان در اسکندریه مقدم بر قرن ششم هجری نیست؛ و جز نوشتهٔ عبداللطیف بغدادی (۵۵۵ـ۶۲۹ هجری قمری) چنین حکایتی در هیچ سندی نیامده است و قفطی و حاج خلیفه و دیگران از نوشتهٔ بغدادی متأثرند. و معلوم شده است که این کتابخانه سالها پیش از ورود عمروبن عاص به سرزمین مصر طعمهٔ آتش شده است. اما کتاب‌سوزی و عالم‌کشی قتیبة بن مسلم در خوارزم، چنانکه می بینیم، در آثارالباقیه آمده است.

در بیست و چند سال پیش که برای اولین بار این داستان را در آثارالباقیه خواندم، تا به امروز در حدود توانایی خود دربارهٔ مأخذ آن به جستجو پرداختم و به قدر امکان اسناد قدیم و آراء دانشمندان جدید را از شرق و غرب بررسی کردم. حاصل این کوشش آن است که برای این داستان نیز در کتب متقدّمان سندی جز آنچه بیرونی نوشته است در دست نیست. محققان عرب، چه آنانکه مستقیماً دربارهٔ بیرونی تحقیقاتی دارند، چه آنان که دربارهٔ خوارزم مطالبی نوشته‌اند، این قسمت از نوشتهٔ بیرونی را با تردید تلقی کرده‌اند؛ چون آنان نیز برای آن هیچگونه سندی یا مؤیدی نیافته‌اند. کتابهای «فتوح» یا تاریخ که تحریر و تألیف آن مقدم بر عصر بیرونی است، با آنکه جزئیات بی ارزش را استقصا کرده است، اشارتی به کشته شدن عالمان خوارزم و سوختن کتابهای علمی این سرزمین به دست قتیبة بن مسلم ندارد.

همچنین به گفتهٔ مستشرق فقید، بارتولد، هیچ سندی در دست نیست که نشان دهد در فتوحات اسلامی مخالفتی از طرف عالمان دینی در مقابل فاتحان عرب به عمل آمده است ـــ نه در خوارزم نه در جای دیگر. بنابراین، احتمال این که حس انتقامجویی قتیبة بن مسلم محرك او بر ارتکاب چنین کاری بوده باشد، منفی است. طرز تربیت قتیبه نیز چنان نبوده است که او را مسلمانی متعصب بر آورد. وی در سال ۴۹ هجری متولد شده و در سال ۹۶ کشته شده است. دوران زندگی او در شام و دستگاه معاویه گذشته است. او نه در شمار تابعین است و نه تربیت تابعین را داشته است. نه حافظ قرآن است و نه راوی حدیث. پس به نظر می‌رسد، هیچگونه تعصبی در مخالفت با علوم مردم غیرمسلمان نداشته است و برعکس، چنانکه نوشته‌اند، مردی شعردوست و شاعر بوده است. از این گذشته، فاتحان مسلمان از آغاز تنها به دو چیز توجه داشتند:

۱) نشر کلمهٔ توحید اگر حقیقتاً مسلمان بودند.

۲) جمع آوری مال و مکنت، اگر بدین قصد به غزوه می‌رفتند. و قتیبه از این دسته است.

در دورهٔ فتوحات، چون همه جا نیروی نظامی سبب غلبه بود، مجالی برای بحث و مناظره نمی‌ماند تا تصور کنند کتاب و کتابخانه در تربیت فکری مردم برای مقابله و معارضه با دین تازه عامل مؤثر به شمار است. کتاب‌سوزی در ممالک اسلامی هنگامی آغاز می‌شود که در مدرسه‌ها از سلاح منطق بر ضد دین استفاده می‌کردند؛ یعنی از دوره‌ای که مجادله‌های منطقی متداول گردید و مناقشات فلسفی بین مردم منتشر شد. پس این پرسش پیش می‌آید که ابوریحان این حکایت را از کجا گرفته است؟

زاخائو معتقد است، وی داستان آتش‌سوزی «تخت‌جمشید» را در خاطر داشته و سپس مطلب در ذهن او تخلیط شده و بدین صورت درآمده است. بارتولد این نظریه را در حاشیهٔ صفحهٔ اول کتاب ترکستان خود آورده است؛ اما چنین احتمالی دربارهٔ مردی مانند ابوریحان بعید به نظر می‌رسد. کسی که برای اطمینان از اثر زمرد در کوری چشم افعی، به چنان آزمایشهای مکرر می‌پردازد،[۲] چگونه دو داستان جداگانه را که وقوع آن قرنها با هم فاصله دارد با یکدیگر می‌آمیزد؟ تقوای علمی بیرونی نیز تا بدان درجت است که نمی‌توان گفت به خاطر تعصب محلی و کینه‌ای که از پسر مسلم در دل داشته، داستانی را ساخته و بدو نسبت داده است. وی در مقدمهٔ کتاب آثار الباقیه دور بودن از تعصب کورکورانه و پیروی نکردن از هوی و هوس را از مختصات تحقیق در مسائل علمی می‌شمارد. شك نیست که بیرونی در نقل این داستان سندی داشته است، اما این سند در شمار معظم اسنادی که بیرونی نظریهٔ علمی خود را براساس آن استوار می‌سازد، تجربی و قطعی نیست، از نوع گفتاری است که بین عامهٔ مردم خوارزم شیوع داشته است ــ مانند داستان آمدن سیاوش و کیخسرو بدان سرزمین و افسانه‌هایی دیگر در مورد تاریخ پادشاهان که ابوریحان آن را در کتاب خود آورده است. این روایات در شمار افسانه و داستان است نه تاریخ.

به نظر می‌رسد که داستان کتاب‌سوزی در خوارزم سالها پیش از تولد ابوریحان بین مردم آنجا شیوع داشته است و از نوع حکایتهایی است که در بین بعض اقوام و ملل هنوز هم باقی است؛ داستان مردمی که می‌خواهند تقصیر یا قصور گذشتهٔ خود را

۲. الجماهر، طبع حیدرآباد، ص ۱۶۷

به گردن قومی دیگر بیندازند.

جعل این داستان شاید بیش از یک قرن بر عصر ابوریحان مقدم نباشد، عصری که استیلای خلفا بر ممالک فتح شده، خاصه نواحی شرق، ضعیف شده و استقلالهای محلی پدید آمده است، عصری که ملتها و مردم سرزمینهای رها شده به فکر احیاء مفاخر گذشته و تهیهٔ سند برای گذشتهٔ خود می‌افتادند. در چنین عصری برای از بین بردن مدارک علمی خوارزم چه کسی را درخورتر از قتیبه می توان یافت.

قتیبه را بیشتر تاریخ نویسان به صورت هیولای مرگ و ویرانی درآورده‌اند؛ در حالی که وی با آنکه مردی بی‌رحم است، با این اندازه خونخواری و درندگی نداشته است. آنچه گزارش نویسان مخالف و موافق یعنی روات بنی باهله و بنی تمیم بر آن اتفاق دارند، این است که وی مردی بیباک، بدخو، سختدل بوده است. اما کشتار و غارتهایی که بدو نسبت داده‌اند، خالی از مبالغه نیست و منشأ آن اختلاف سلیقهٔ تمیمیان و باهلیان در توجیه کارهای اوست. بنی باهله که قتیبه از آن تیره است، از تیره‌های قیس غیلان‌اند و به پستی و بی‌مقداری مشهور، تا آنجا که نوشته‌اند:

«عربی مردی را در راه دید و از او پرسید: از کجایی؟ گفت: از باهله. مرد بر او رحمت آورد. باهلی گفت: ترا بگویم که باهلی اصیل نیستم و از موالی آنان باشم. مرد دست و پای او را بوسید. و چون از وی سبب پرسید، گفت: برای آنکه خداوندی که ترا در دنیا بدین مصیبت مبتلا کرده است، حتماً در آخرت به تو عوض می‌دهد.»

رقیب این تیره، تمیمیان‌اند که کشندهٔ قتیبه، وکیع بن حسان تمیمی، از این تیره است. وکیع در آغاز از سرداران سپاه قتیبه بود. دو قبیلهٔ باهله و تمیم در دوران امارت قتیبه با او در خراسان بودند. و هر دو تیره کوشیده‌اند با کشتار و خرابکاری او را بیش از آنچه بوده است نشان دهند؛ باهلیان به خاطر آنکه از او قهرمانی بسازند و تمیمیان از آن جهت که او را دژخیمی بنمایند. گمان دارم در آغاز استقلال حکومتهای محلی، هنگامی که امرای خوارزم خواسته‌اند برای سرزمین خود پیشینهٔ علم و فرهنگ کهن اثبات کنند، قتیبه را عامل نابودی آن معرفی کرده‌اند. بنابراین، این داستان را پایه‌ای نیست. وانگهی، فتح خوارزم طبق نوشتهٔ بلاذری و طبری با مصالحه گونه‌ای انجام یافته و مستلزم چنان کشتار و آتش‌سوزی نبوده است.

گوهر، ۱۳۵۳

آیندهٔ فرهنگ‌نویسی در ایران

سرانجام چنانکه دیدیم سال گذشته کار تألیف و چاپ لغت‌نامهٔ دهخدا پایان یافت و این اثر بزرگ فرهنگی به همت پایه‌گذار آن، شادروان علی‌اکبر دهخدا، و با کوشش و فداکاری بیش از دویست تن استاد، پژوهنده، دانشجو و دانش‌آموز در بیست و ششهزار و پانصد و هفتاد و پنج صفحه با قطع نیم ورقی سه‌ستونی در دسترس علاقه‌مندان نهاده شد.

بی‌گمان لغت‌نامه فرهنگی است جامعتر از مجموع فرهنگهایی که تاکنون برای زبان فارسی دری و واژه‌های غیرفارسی متداول در این زبان نوشته شده. لغت‌نامه با داشتن چنین امتیاز پاسخگوی بسیاری از مشکلات نیازمندان و مراجعه‌کنندگان است.

اما پرسشی که می‌توان کرد این است که آیا انتشار لغت‌نامه پایان کار فرهنگ‌نویسی در زبان فارسی است؟ مسلماً پاسخ این پرسش مثبت نخواهد بود. چرا؟ چون واژه‌های هر زبان را به موجودات جاندار همانند کرده‌اند؛ پدید می‌آیند، رشد می‌کنند، به کمال می‌رسند و سپس می‌میرند. چنین سیر تکاملی در لغت، زادهٔ نیازمندی مردم به واژه‌های بیشتر، رساتر، آسانتر، و ذوق‌پذیرتر از یک‌سو و طبیعت تکامل‌پذیر زبان از سوی دیگر است. بررسی واژه‌های گرد آمده در لغت‌نامه و دقت در کاربرد واژه‌ها (شاهدها) نشان می‌دهد که بسیاری از کلمه‌ها با پذیرفتن این دگرگونی، یک یا چندبار تغییر معنی داده‌اند. نخست واژه‌ای مقابل معنی معینی نهاده شده و سپس همان واژه به نوعی علاقه در معنی

نزدیك بدان و سپس در نزدیك بدان نزدیك، به کار رفته و گاه در ضد آن معنی استعمال گردیده و این استعمال جندان مکرر شده که معنی دوم و سوم جای معنی نخست را گرفته دیگر معنیها، از یاد رفته است.

بس طبیعی است که به موازات این دگرگونی در واژه‌ها، فرهنگ واژه‌ها، نیز دگرگونی بذیرد و بی‌دربی باید در آن تجدیدنظر شود؛ نقص یا نقصهای آن برطرف گردد و کاملتر سود، حنانکه در طول زندگی زبان فارسی دری چنین کار بی‌دربی در لغت‌نامه‌ها انجام گرفته است.

مقایسهٔ لغت فرس اسدی و صحاح‌الفرس با برهان قاطع و فرهنگ آنندراج، ناظم‌الاطباء و معین و بالاخره لغت‌نامهٔ دهخدا این تحول و سیرتکاملی را نشان می‌دهد.

می‌دانیم که این گونه دگرگونی معمولاً در زمانی دراز انجام می‌گیرد؛ درحالی که از آغاز کوشش در تألیف لغت‌نامه تا این تاریخ، بنجاه سال نگذشته است. بنجاه سال مدتی نیست تا در این مدت، کمبودی چنین در فرهنگی چنان دیده شود. با این وصف، لغت‌نامه از نقیصه‌ها خالی نیست و مؤسسه‌ای که چنین اثر ارزنده را به علاقه‌مندان تقدیم کرده باید در رفع این نقیصه‌ها بکوشد. مهمترین نقیصه‌ها که از جهت کمیت و کیفیت در لغت‌نامه دیده می‌شود به قرار زیر است.

۱. بررسی کاربردهای واژه در مجلدات لغت‌نامه، معلوم می‌دارد که هنگام گردآوری شاهدهای منظوم یا منثور، سنت رایج استادان ادب دارالمعلمین عالی و دانشسرا (ارزش نهادن به ادبیات بیش از عصر مغول) رعایت شده است و به متنهای ادبی دورهٔ تیموری، صفویه، زندیه و قاجاریه (مگر در موارد اندك) توجهی نکرده‌اند؛ درحالی که هفتصد سال ذخیرهٔ ادبی چیزی کم‌ارزش نیست تا نادیده گرفته شود؛ بخصوص ادبیات عصر صفوی و بایان دورهٔ قاجاریه. جه، می‌دانیم که واژه‌های فارسی و ترکیبات آن در این دو عصر، به طور جسمگیری، بارور گردیده است.

بس لازم می‌نماید این واژه‌ها و ترکیبها از کتابهای نظم و نثر این جند صدسال بیرون آید و به همان شیوهٔ لغت‌نامه با شاهدهای آن ضبط گردد. بدیهی است که چنین نقیصه از جهت فرهنگ‌نویسی موجب خللی در لغت‌نامه نیست، گردآوری این شاهدها بیشتر برای رفع مشکل بژوهندگان است نه مراجعه کنندهٔ به فرهنگ به خاطر دریافت معنی کلمه.

۲. در طول پنجاه سال دورهٔ تألیف و چاپ لغت‌نامه کتابهای گوناگونی، از نظم و نثر: در تفسیر قرآن، فلسفه، عرفان، اخلاق، داستان، تاریخ، داروسازی، پزشکی و غیره به چاپ رسیده که هر یك کمیت قابل توجهی از مفردها و ترکیبهای کهن را دربر دارد. این کتابها به هنگام تألیف لغت‌نامه و گردآوری یادداشتهای آن در اختیار مؤلفان نبوده است. لازم می‌نماید این واژه‌ها را از آن کتابها بیرون آورند و در لغت‌نامه بگنجانند.

۳. در شناساندن واژه‌های علمی گاه تفصیل غیرلازم (اطناب) و گاه اختصار بیش از حد (ایجاز) دیده می‌شود. نیز پیشرفتهای اخیر علمی موجب شده است که بعض تعریفها در مورد این کلمات ناکامل به نظر رسد.

توجه بدین نقیصه‌ها و کمبودهای دیگری از این قبیل است که مؤسسهٔ لغت‌نامه تألیف فرهنگی بزرگ را براساس گردآوری چنان واژه‌ها و تجدیدنظر در تعریفهای لغوی جزء برنامهٔ خود نهاده و مژدهٔ آن را در صفحهٔ ۴۸۹ «تکملهٔ مقدمه» به علاقه‌مندان داده است؛ فرهنگی که تا حد ممکن دربر دارندهٔ واژه‌ها و ترکیبهای مستعمل در زبان گذشته و امروز با پشتوانهٔ کاربرد و نشان‌دهندهٔ سیر تحولی واژه‌ها باشد.[۱]

۴. چنانکه می‌بینیم لغت‌نامه کتابی است پرحجم و استفاده از آن برای همگان دشوار، مخصوصاً کسانی که بخواهند معنی کلمهٔ موردنظر را در حداقل وقت بیابند. خوشبختانه مؤسسهٔ لغت‌نامه بدین نیازمندی نیز توجه داشته و تألیف و چاپ فرهنگهای دوجلدی و یك‌جلدی را وعده داده است.

پس می‌بینیم تا آنجا که گسترش فرهنگ‌نویسی در محدودهٔ زبان و ادبیات فارسی است، مؤسسهٔ لغت‌نامه وظیفهٔ خود را انجام داده و با همت و علاقه‌ای که در مؤلفان آن مؤسسه دیده‌ایم امید می‌رود فرهنگهایی را هم که وعده داده‌اند چاپ و منتشر کنند.

اما آنچنانکه لغت‌نامه پایان فرهنگ‌نویسی در زبان محاوره و ادب نیست، رفع همهٔ نیازمندی فارسی‌زبانان و گشودن همهٔ مشکلات آیندهٔ فرهنگ‌نویسی را از مؤسسهٔ لغت‌نامه نباید توقع داشت.

۱. قسمت اخیر تا حدی در لغت‌نامه رعایت شده است.

کار مؤسسهٔ لغت‌نامه، چنانکه دویست و بیست جزوهٔ آن نشان می‌دهد این بوده است که واژه‌های گرد آمده در فرهنگها و یا به کار رفته در نظم شاعران و نثر نویسندگان را بیرون کشد، سپس این واژه‌ها را با ترکیبات آن به صورت الفبایی مرتب سازد و احیاناً خطاهای فرهنگ‌نویسان گذشته را استدراك کند. پس آنچه در لغت‌نامه فراهم آمده و آنچه بدان افزوده خواهد شد واژه‌هایی است که در زبان فارسی به کار رفته و نویسندگان و گویندگان آنها را پذیرفته‌اند.

واژه‌های فارسی خالص و یا غیرفارسی که در طول هزار سال در این زبان استعمال شده تغییر شکل و احیاناً تغییر معنی داده و شناسنامهٔ فارسی گرفته است.

مشکل زبان فارسی و فرهنگ‌نویسی در آینده واژه‌های غیرایرانی است که در صدسال اخیر بتدریج وارد زبان شده و می‌شود. درآمدن این واژه‌ها در زبان ما از یك سو ناگزیر است و از سوی دیگر خطری است که در آینده زبان را تهدید می‌کند. چنین خطر را آسان نباید گرفت و باید به کوشش همه‌جانبهٔ دانشمندان برای برطرف کردن آن اقدام کرد.

می‌دانیم که از نیمهٔ نخستین قرن اول هجرت ضرورت دینی سبب شد زبان فارسی مفرداتی را از زبان عربی به وام گیرد و می‌توان گفت تفنن در ادبیات و یا برتری فروشی بر دیگران، منشیان عصر غزنوی و سپس عصر سلجوقی را واداشت تا در این راه به افراط بروند.

اما در عصر ما پیشرفتهای صنعتی غرب از یك سو، و نیاز یا نیازمندی نمودن ما به استفاده و یا تقلید از آن پیشرفتها از سوی دیگر، و نیز در مواردی همان عامل که منشیان عصر سلجوقی و عصرهای بعد را به راه افراط برد، از نو دروازهٔ زبان فارسی دری را به روی دسته‌ای یا دسته‌هایی از واژه‌های غیرفارسی باز کرده است. هر سال و گاه هر ماه، میهمانهایی خوانده یا ناخوانده درمی‌آیند و برای خود در این زبان جایی باز می‌کنند. نه تنها در زمینهٔ علم و فرهنگ بلکه در همهٔ شئون زندگی، از شناخت بیماری و درمان و دارو و ابزارهای پزشکی گرفته تا تخم‌افشانی و حاصل‌برداری از زمین، از سفر با هواپیما به داخل و خارج کشور تا گوش دادن به رادیو و نگاه کردن به تلویزیون، حتی گرم کردن خانه و شستشوی در حمام و خوراك پختن در آشپزخانه همه جا با ساخته و پرداخته‌های فرنگیان سروکار داریم و هر یك از این ساخته‌ها نام خاص سرزمینی را دارد که در آنجا ساخته شده

است هر چند بی پیشینه در گذشته و یا حال همانندی در ایران داشته، ذوق ابزار کار خود را گرفته و نامهای فرنگی جای خود را به نام فارسی داده است: واژه‌هایی چون سرخشک‌کن، ریش‌تراش، نان‌گرم‌کن، زودپز، آرام‌پز و دهها نام دیگر؛ مگر در جدول کسانی که به کار بردن واژهٔ اروپایی را جزئی از دانش یا تخصص خود می‌دانند و باز واژه‌های اروپایی این ابزارها را به کار می‌برند. اما شمار ساخته‌های پسندیده‌تر بسیار اندک است. آنچه موجب نگرانی برای آیندهٔ زبان است نامهایی است که نام دارندهٔ آن پیشینه‌ای در محیط علمی و عملی کشور ما ندارد و شمار این واژه‌ها هر ماه و یا هر سال بیشتر می‌شود.

برای این دسته از واژه‌ها چه باید کرد؟

آنانکه سالیان دراز عمرشان کفایت دارد، می‌دانند در حدود پنجاه سال پیش یا یك دو سه سال کمتر، جنبشی پدید شد و به دنبال آن جنجالی درگرفت. آن روزها خیل میهمانان بدین شگرفی نبود. دسته‌ای نشستند و گفتند تا دیر نشده باید فکری کرد و برای این واژه‌ها معادلی فارسی گزید. می‌بینید اساس اندیشه بسیار منطقی بوده است. دلسوزی برای نگاهداشت زبان (مهمترین عامل وحدت مردم ما) از آلودگی با واژه‌های از هر جهت بیگانه.

اما این فکر درست و پخته، در عمل با اعمال نظر و بلکه کارشکنی تند روانی روبرو شد که همیشه کاسهٔ از آش داغ‌ترند. اینان به جای آنکه به گفتهٔ همشهری من «بی‌باها را رها کرده بادارها را بگیرند» کلمات فرنگی را گذاشته به جنگ واژه‌های پذیرفته شده رفتند.[2]

پس از گذشت نیم قرن نمی‌توان گفت براستی آن دستهٔ افراطی به یاری زبان و ملیت برخاستند یا به زبان چیزی می‌گفتند و در دل چیز دیگری را می‌خواستند؟ به‌هرحال شد آنچه شد و کار بدانجا کشید که کارگاه لغت‌سازی بسته شد. سالیانی نگذشت که کارگاه‌گردانان یکدیگر را به باد نفرین و لعنت گرفتند.

اگر همهٔ آن جمع چون دو سه تن آنان راست می‌گفتند و به مصلحت مردم و

۲. نباید فراموش کرد که از این واژه‌ها و ترکیبهای پذیرفته شده هم دسته‌ای، به حکم ضرورت، قبول شده بود؛ و آن همان کلماتی است که بزودی جای خود را به واژه‌های فارسی داد.

زبان فارسی بیشتر از گرمی بازار خود می‌اندیشیدند، امروز کتابهای علمی و غیرعلمی ما پر از اصطلاحات فرنگی نبود (چنانکه بعض کشورهای شرقی کردند و نتیجهٔ خوب بردند). باری اگر در آن سالها شمار میهمانان نورسیده در کمیت محدودی خلاصه می‌شد، گسترش نفوذ فرهنگ غرب در کشور ما، مخصوصاً در چهل سال پس از جنگ جهانی دوم، رقم واژه‌های بیگانه را در زبان فارسی به حد نگرانی بلکه وحشت بالا برده است.

تقریباً پانزده سال پیش بود جلسه‌ای در ستاد ارتش تشکیل دادند. در آن جلسه گفته شد رقمی بین دوازده تا پانزده هزار کلمهٔ اروپایی در سازمانهای نظامی وارد شده است و تا دیر نشده باید برای معادل‌یابی این واژه‌ها فکری کرد. از آن تاریخ تا امروز چه مقدار بر این واژه‌ها افزوده شده نمی‌دانم. اما حاصل کار آن جلسه‌ها چه بود؟ تنها چیز که به یادگار مانده است، «فرست و نهست» به جای «حاضر و غائب» و «ترابری» به جای «حمل و نقل» است.

یکی دو سالی بعد از تعطیل این جلسه، فرهنگستان زبان، با آیین خاص گشایش یافت، ولی ماهها گذشت تا محصول آن عرضه شد. اما از یك سو به فصل کسادی بازار برخورد و از سوی دیگر برخی نمونه‌ها باب ذوق مشتریان نگردید. چند رقم از آن کالا را به خورد نویسندگان و گویندگان دادند، اما نمی‌دانم «فرنشین، رایانه، رازیگر، دیمه، همایش» و واژه‌هایی از این دست خریدارانی یافت یا نه؟

باری اگر گزارش‌دهندهٔ جلسهٔ ستاد ارتش آن روز رقمی درست را عرضه کرده باشند و شمارهٔ واژه‌های اروپایی و امریکایی در حوزهٔ وزارت دفاع به بالاتر از ده هزار برسد، حال وزارت بهداری، صنایع و معادن، کشاورزی و نیز دانشکده‌های علوم پزشکی و صنعت چه خواهد بود؟ و زبان فارسی تا پنجاه سال دیگر به چه روزی خواهد افتاد؟ و به چه صورتی خواهد درآمد؟ معلوم نیست. شاید سرنوشتی نظیر زبان اردو را پیدا کند؛ تك واژه‌هایی از ملیتهای گوناگون، و چند واژهٔ فارسی برای خالی نبودن عریضه به اضافهٔ روابط.

خوشبختانه می‌شنویم چند سالی است برکنار از تشریفات انجمنهای رسمی و دور از جنجال فرهنگستان و بیرون از محدودهٔ اداری یعنی در حوزه‌های علمی بعض دانشکده‌ها و جز دانشکده‌ها، تنی چند از استادان فاضل دامن همت به کمر

زده‌اند. هر گروهی یا دسته‌ای بر آن است که برابر واژه‌های بیگانه مربوط به رشتهٔ خود معادلهایی بیابد و یا بهتر بگوییم برابرهایی بسازد. این کوشش بحق سایستهٔ سپاس است و نشان می‌دهد زبان و ادبیات فارسی در هر عصر از علاقه‌مندان مخلص محروم نیست.

نویسندهٔ این یادداشت، که خود از خدمتگزاران زبان و ادب فارسی است، نه ادعای رسالت دارد نه دعوی رهبری و نه صلاحیت ارشاد؛ نه لغت‌ساز است و نه دلش برای عضویت فرهنگستان یا انجمن لغت‌سازی لك زده است (بخصوص این روزها که کار چنین بازارها از کسادی به تعطیلی کشیده است)؛ فارسی‌زبان است و در طول نیم قرن خدمت زبان و ادبیات فارسی تجربه‌ای آموخته و آن را بدین استادان ارجمند عرضه می‌دارد. شاید بتوان درآینده از مجموع این کوششهای گروهی و پراکنده سود بیشتری برای پیشرفت زبان فارسی به دست آورد:

۱. برخورد مردم با فراورده‌های دو انجمن لغت‌سازی نظامی و دو فرهنگستان نشان داد که ذوق لطیف ایرانی (چه در محیط علمی و چه در تداول عموم) دو دسته معادل را می‌پذیرد:

الف) اگر معادل مرکب است آنکه هر دو جزء یا لااقل یك جزء آن برای همه آشناست و اگر بسیط است ریشهٔ آن به نحوی سابقهٔ استعمال دارد. این گونه کلمات بی‌هیچ اعمال قدرت و صدور بخشنامهٔ تهدیدآمیز در نوشتن و گفتن و گفتن پذیرفته شده است.

ب) کلماتی که سابقهٔ استعمال ندارد اما گوش از شنیدن آن نمی‌رمد، یعنی به ملازمهٔ عقلی، شنیدن آن ذهن را به مفهومی زشت و یا ناپسند متوجه نمی‌سازد.

اما دیگر کلماتی که یکی از این دو امتیاز را نداشت از مرحلهٔ وجود کتبی پا فراتر نگذاشت. حق این است که در اینجا نمونه‌هایی از این گونه واژه‌ها نوشته شود، ولی برای اینکه گزینندهٔ آن واژه‌ها خدای نخواسته گمان نکند نویسندهٔ این یادداشت در مقام ستیز یا انگشت نهادن بر کار اوست تن بازمی‌زند.

۲. از همین برخوردها پی می‌بریم برای گزیدن واژه‌های علمی تنها تخصص در علم، بسنده نیست؛ آگاهی از زبان‌شناسی هم به کار می‌آید و نباید آن را نادیده گرفت. اما مهمتر از این دو همکاری کسانی است که با ادبیات هزار و دویست سالهٔ فارسی دری سروکار دارند. اگر این سه سلیقه با هم ترکیب نشود، نتیجهٔ

مطلوب به دست نخواهد آمد.

۳. چون این گروهها غالباً از کار یکدیگر ناآگاهند، بسا رخ دهد گروهی از رشته‌ای خاص برای دسته‌ای از کلمات معادل یا معادلهایی می گزینند و چون این کلمات در رشتهٔ دیگری از علم نیز کاربرد دارد، متخصصان آن رشته کلمهٔ دیگری را برابر آن واژهٔ بیگانه می‌نهند. نتیجه آن می‌شود که می‌بینیم گاه برابر یك واژهٔ بیگانه چند معادل نهاده شده است و این معادلها از جهت رساندن مفهوم کلمه و زیبایی لفظ و آوای آن در گوشها در یك درجه نیستند.

برای اینکه کوششها در یك جهت به کار رود و همهٔ گروهها از کار یکدیگر باخبر باشند، بهتر است گروههای گوناگون پس از آنکه معادلهای خود را انتخاب کردند، نتیجه را در اختیار گروه دیگری مرکب از استادان همهٔ رشته‌ها به اضافهٔ زبان‌شناسان و ادیبان بگذارند. این گروه مجدداً این معادلها را بررسی کند تا از میان همه بهترین گزیده شود.

این کار در کشورهای همسایه سابقه دارد و تا چندی پیش که مبانی علمی از همه جهت تحت‌الشعاع سیاست قرار نگرفته بود، مرکزی برای هماهنگی بین فرهنگستانهای مختلف کشورهای عربی در رباط تأسیس گردید که هنوز هم به کار خود مشغول است و همان مرکزی است که مصطلحات علمی را در چند مجلد چاپ کرده است.

۴. نباید انتظار داشت چنین مرکزی را وزارت فرهنگ و آموزش عالی و یا دانشگاه تأسیس کند. تجربه نشان داده است که دخالت سازمانهای دولتی در کارهای علمی از این قبیل، کار را به کندی و نوعی تعصب می کشاند و سرانجام به جایی نمی‌رسد. گذشته از این، توقع انجام دادن کاری چنین از دولت، که همیشه با صدها گرفتاری دست به گریبان است، دور از انصاف خواهد بود. این کاری است که اجرای آن از خدمتگزاران علم متوقع است.

اما به نظر نویسنده پیش از همهٔ این کارها باید دو کار دیگر کرد؛ آنچه از نیم قرن پیش باید شده باشد: یکی گردآوری لغات و اصطلاحات در لهجه‌ها و یا به اصطلاح نو گویشهای محلی[۳] و دیگری گردآوری اصطلاحات فنی و حرفه‌ای، معماری، بنایی، آهنگری، درودگری، بافندگی، رنگرزی[٤] است که استادان

۳. این کار تا حدی صورت گرفته و فرهنگهایی برای چند لهجه تألیف کرده‌اند.

٤. چنانکه شنیده‌ام، یك دو تن از فضلا به گردآوری فرهنگ بعض حرفه‌ها مشغول‌اند.

معادل‌یاب از این دو دسته واژه برای کار خود سود فراوان خواهند برد.

۵. نکتهٔ مهمی را که باید در نظر داشت این است که اگر واژه یا اصطلاحی علمی سابقهٔ دیرینه دارد و اهل فن با آن انس گرفته‌اند، هر چند فارسی صحیح‌النسب هم نباشد، نباید بدان با دیدهٔ خصومت نگریست و آن را به دور افکند. چه در این صورت از یک سو واژهٔ مأنوس از دست می‌رود و از سوی دیگر مدتها باید بگذرد تا واژهٔ معادل آن مأنوس گردد و برای خود جایی باز کند.

حالا بیاییم سر فرهنگ‌نویسی این واژه‌ها

به نظر نویسنده، فرهنگ‌نویسان عمومی و حتی مؤسسهٔ لغت در حال حاضر نباید واژه‌هایی را که به وسیلهٔ این استادان و یا با چنین شرایط گزیده می‌شود جزء فرهنگ همگانی درآورند، زیرا هنوز معلوم نیست اجتماع - حتی اجتماع علمی - همهٔ این واژه‌ها را می‌پذیرد یا نه.

چون کاربرد این کلمات در حوزهٔ معین و محدودی است، باید برای آنها فرهنگهایی اختصاصی تهیه شود و در دسترس مراجعان قرار گیرد. وظیفهٔ آیندگان است که به هنگام نوشتن فرهنگ عمومی، تشخیص دهند چه مقادیر از این کلمات قبول عام یافته است، تا آنجا که بتوان آن را در فرهنگ عمومی درآورد.

آینده، ۱۳۶۰

روش آموزش فارسی را تغییر دهید!

کسانی که با تاریخ تعلیم و تربیت این کشور آشنایی دارند می‌دانند که آموختن فارسی تا ربع اول قرن (یعنی قرن چهاردهم هجری) اختصاص به گروهی خاص داشت (مقصود ما از فارسی در آن عصر مفهومی نیست که امروز از آن در ذهن داریم). در آن ادوار تنها طبقهٔ ممتاز فارسی را فرا می‌گرفتند. این طبقهٔ ممتاز عبارت بودند از اعیان‌زادگان، منشیان و یا کسانی که به نحوی از انحاء در دیوانهای دولتی به کار اشتغال داشتند. عدهٔ بسیار کمی از محصلان مدارس دینی، و اقلیت بسیار اندك از کسانی که در خود ذوق پرداختن به تحصیل ادب را می‌دید توانایی آن را داشت که در محضر ادیبان فن بنشیند و از دانش آنان بهره ببرد. دیگر طالبان علم که در مدارس دینی تحصیل می‌کردند تنها خود را به فرا گرفتن فقه و اصول و مقدمات آن از صرف و نحو عربی و منطق موظف می‌دانستند، و چون فارسی و ادبیات در کار فقه دخالت مستقیم نداشت، بدان توجه نمی‌شد. اکثریت عمدهٔ مردم که در زمرهٔ این طبقات نبودند رغبتی به تحصیل دانش نداشتند ــ خواه عربی خواه فارسی.

اما کسانی که به فرا گرفتن ادبیات فارسی می‌پرداختند، چنانکه گفتیم، محرك آنان یا ذوق شخصی بود یا بستگی حرفه‌ای. برای این هردو دسته فارسی پیش از آنکه وسیله‌ای برای دریافت معانی از الفاظ باشد، هنری ظریف به حساب می‌آمد.

نثر فنی که در قرن پنجم هجری پیدا شد و در قرن هفتم و هشتم به کمال رسید و از آن قرن تا قرن دوازدهم به افراط گرایید، با اینکه در دورهٔ تحول اندك دگرگونی یافته بود، هنوز جنبهٔ هنری را محفوظ داشت و چون تا اوایل این قرن، فارسی آموزان، چنانکه

گفتیم، طبقهٔ ممتاز بودند گرایش آنان به نثر مغلق و مصنوع بیشتر بود تا به نثرهای ساده. کتابهای درسی این عصر متنهایی مشکل چون نفثةالمصدور، درهٔ نادره، مرزبان‌نامه و کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی بود، تا آنجا که منشآت قائمقام فراهانی و امیرنظام گروسی را جزء نثرهای ساده می‌شمردند.

پس از استقرار مشروطیت و گسترش مدارس جدید و تبلیغات دامنه‌داری که برای با سواد کردن همگان آغاز شد، اندك‌اندك، آن اکثریت که حساب خود را از علم جدا کرده بود متوجه شد که معلومات ـــ یا حداقلِ آن که خواندن و نوشتن باشد ـــ برای او لازم است.

افزایش مدرسه و تعلیم رشته‌های مختلف علمی، آموختن مقدمات آن را که زبان فارسی است، ایجاب می کرد. بدین منظور کتابها و منتخبات چندی تألیف شد که با در نظر گرفتن سلیقهٔ مؤلفان و معلمان و شرایطی که کتابها در آن شرایط نوشته شد، تحولی بود در تعلیم فارسی برای عموم.

بعداً وزارت معارف برای آموختن فارسی به دانش آموزان دبستان و دبیرستان، کتابهایی آماده کرد. چون دورهٔ تدریس آن کتابها سپری شده است، دربارهٔ نحوهٔ تنظیم آن سخنی نمی گوییم. سپس چند سالی تألیف کتاب فارسی برای دبیرستانها آزاد شد و از انحصار وزارت فرهنگ بیرون آمد و سلسله کتابهایی تألیف گردید. با آنکه مؤلفان کم و بیش ذوق و دقت خود را در گرد آوری مطالب به کار بردند، چون کار آنان دنبالهٔ کار مؤلفان پیش بود، از تدریس فارسی نتیجه‌ای چنان که انتظار می‌رفت، به دست نیامد. سپس وزارت آموزش و پرورش مجدداً تألیف کتابهای درسی را زیر نظر گرفت که هم اکنون به دانش آموزان دبستانها و دبیرستانها مطالب آن کتابها را می آموزند.

بنده نمی خواهم از ارزش کار مؤلفان این کتابها بکاهم؛ مسلماً کسانی که این کتابها را نوشته‌اند، هر یك سالها در کار خود تجربهٔ علمی و عملی دارند، ولی از تذکر یك نکتهٔ ناگزیر هستم و آن اینکه فرهنگ امروز ما با فرهنگ سی سال پیش و بلکه با ده سال پیش از لحاظ گسترش سطحی قابل مقایسه نیست. فرهنگ دیگر به صورت کالای تشریفاتی که جزئی از امتیازات به شمار رود تلقی نمی گردد بلکه جزئی از زندگی محسوب می‌شود. سی سال پیش، ده درصد مردم درس می خواندند که علم یاد بگیرند و هنر بیاموزند، امروز آن ده درصد هستند ولی نود درصد دیگر هم پیدا شده‌اند که درس می‌خوانند برای اینکه در آینده کاری پیدا کنند.

با توجه به این که زبان فارسی وسیلهٔ علم آموزی ما بهتر بگوییم مقدمات کاراندوزی این بود درصد است باید برای تعلیم دادن فارسی به اینان سر فکری کرد. این حقیقتی است که ما نمی توانیم آن را ندیده بگیریم. با در نظر گرفتن این عوامل و علل مختلف باید قبول کنیم که تعلیم فارسی به دانش آموزان و دانشجویان باید با توجه به زمینهٔ آموزشی آنان و در سطحهای گوناگون صورت گیرد، باید در کتابهای فارسی، مخصوصاً کتابهای دبیرستانی تجدید نظر شود و پیش از آنکه مؤلف کتاب بداند چه تألیف می کند باید بداند برای چه تألیف می کند. مخصوصاً آموختن فارسی در سطح دبیرستانی بسیار اهمیت دارد.

طبق برنامهٔ وزارت آموزش و پرورش شاگرد دبیرستان از کلاس اول تا ششم باید فارسی بخواند اما همهٔ این دانش آموزان برای یك رشته تربیت نمی‌شوند؛ دانش آموزی که پس از گذراندن دورهٔ اول دبیرستان تحصیل را رها می کند و دنبال کسب و کار می‌رود، باید آن اندازه فارسی یاد گرفته باشد که در خواندن مطالب ساده در نماند و از نوشتن نامه های عادی و گزارشهای معمولی عاجز نباشد؛ پس به اینان فارسی را باید در همین حد آموخت؛ و انشاء را در این درجه از ایشان انتظار داشت.

در دورهٔ دوم، شاگردان به رشته‌های اختصاصی (ادبی، طبیعی، ریاضی) می‌روند. برای دانش آموزی که رشتهٔ طبیعی یا ریاضی را انتخاب کرده است، زبان فارسی تا آنجا لازم است که از عهدهٔ خواندن متنهای علمی که به زبان فارسی نوشته می‌شود برآید، جمله‌بندی فارسی را بداند، اجزاء جمله و جای هر یك را بشناسد و اگر خواست دربارهٔ مطلب علمی چند سطری بنویسد، نوشتهٔ او قابل فهم باشد. شاگرد طبیعی باید چنان فارسی بداند که اگر خواست گزارشی دربارهٔ مشاهدات و یا آزمایش خود تنظیم کند از روی نوشتهٔ او و بی آنکه خود وی را ضمیمهٔ نامه‌اش کنند، بتوان مقصود وی را فهمید. شاگردی که در رشتهٔ بهیاری تحصیل می کند و موظف به خواندن فارسی است، باید فارسی را چنان بخواند که بتواند نامه‌ای به رئیس خود بنویسد و از او چند بسته پنبه و چند عدد سرنگ درخواست کند. موادی که برای آموختن فارسی به شاگردان دبیرستان تهیه و به نام «فارسی» از سالهای اول تا ششم دبیرستان تدریس می‌شود، از نظم و نثر و دستور زبان فارسی، باید این هدف را تعقیب کند. ولی کتابهایی که ما امروز به دانش آموزان می آموزیم این نیاز را تأمین نمی کند، بلکه گاهی پیچیدگی عبارات و تعقید در لفظ و معنی و احیاناً کهنگی مضمون و عدم تناسب مطلب با زمان، گذشته از

این که نتیجهٔ مطلوب را نمی‌دهد دانش آموز را نیز از ادبیات فارسی می‌رماند.

بنده در این چند سال که افتخار تدریس ادبیات را دارم با دوستانی سر و کار داشته‌ام که هنوز هم رشتهٔ همکاری را با من نبریده‌اند. اینان معلم ادبیات دبیرستانها هستند گاهی حضوری یا تلفونی معنی جمله‌ای یا بیتی را از کتابهای درسی که عهده‌دار تدریس آن هستند از بنده می‌پرسند، و بسا که جوابِ سؤال، برحسب اختلاف ذوق و سیلقهٔ استادان ادب فارسی، چند وجه دارد. خوب، عبارتی از کتاب دبیرستانی را که معلم نداند و از معلم خود بپرسد و او هم نتواند جواب قطعی بدهد یاد گرفتن آن برای دانش آموز رشتهٔ طبیعی یا ریاضی چه سودی دارد؟ البته یاد گرفتن هر چیزی کمال است ولی آخر باید در نظر داشت که دانش آموز رشتهٔ طبیعی یا ریاضی جز فارسی صدها مطلب دیگر هم باید یاد بگیرد. این عبارت جوامع‌الحکایات: «مردی مقل حال و درویشم و نیز من با این جامه‌های خلق چه گونه به نزدیك او روم؟» یا این عبارت از مرزبان‌نامه: «مرا در این نواحی به مرغزاری وطن است و عکس حضرت آن بر گنبد خضرای فلك می‌زند، متنزهی از عیش با فرح شیرین‌تر و صحرائی از قوس قزح رنگین‌تر، چون دوحهٔ طوبی و حلهٔ حورا سبز و تر، و آنگه از آفت دد و دام خالی الاطراف و از فساد و زحمت سباع و سوام فارغ الاکناف» یا این عبارت چهار مقالهٔ نظامی عروضی: «خواجهٔ بزرگ منازعان داشت که پیوسته خاك تخلیط در قدح جاه او همی انداختند... او مردی رافضی است و معتزلی مذهب و این بیت بر اعتزال او دلیل کند...» یا این عبارت: «خانه‌ای به ریاحین آراسته و لخلخه‌ها و میوه‌های مشموم نهاده و در صدر خانه حشیه‌ای افکنده ممسك و مخده‌های ممسك نهاده»، هر یك در جای خود از شاهکارهای نثر فنی است، ولی باید توجه داشت که ما می‌خواهیم به دانش آموزان ریاضی و طبیعی فارسی خواندن و فارسی نوشتن بیاموزیم نه فن آرایش الفاظ به صنایع لفظی. خواندن این شعر ناصرخسرو:

برمفرش پیروزه به شب شاه حلب را　　از سوده و پاکیزه بلور است اوانیش

و یا شعر دیگر او:

ندیدی به نوروز گشته به صحرا　　به عیوق ماننده لالهٔ طری را
اگر لاله پر نور شد چون ستاره　　جز از وی نپذرفت صورتگری را

و یا این ابیات از انوری:

هر زمانی چنار سوی فلک — به مناجات دست بر دارد
بیش پیکان گل ز بیم گشاد — هر شب از هاله مه سپر دارد
تیغ در دست بید می چه کند — وز چه معنی زره شمر دارد

و یا این ابیات از خاقانی:

سیل خون از جگر آرید سوی بام دماغ
ناودان مژه را راه گذر بگشائید...
چون سیاهی عنب کاب دهد سرخ شما
سرخی خون ز سیاهی بصر بگشائید
تف خون کز مژه بر لب زد و لب آبله کرد
زمهریری ز لب آبله‌ور بگشائید...
لعبت چشم به خونین بچگان حامله شد
زه آن حاملهٔ وقت شمر بگشائید

برای کسی که می خواهد در ادبیات مصنوع ایران تتبع کند، لازم است ولی گمان نمی کنم خواندن و به زحمت معنی ناقص از آن دریافتن برای شاگرد دبیرستان رشتهٔ ریاضی سودمند باشد.

کوتاه سخن این که در این سالها عدهٔ بسیاری از دانش آموزان و دانشجویان در سطحهای گوناگون، موظف به خواندن زبان فارسی هستند. ولی موادی که ما اکنون از نظم و نثر موجود داریم، با سطح تقاضای آنان هماهنگی ندارد. خوشبختانه در طول ده قرن که از عمر ادب فارسی دری می گذرد، به خاطر حجم فراوان محصولات ادبی هر دوره مطالب بسیاری از نظم و نثر ساده و متوسط موجود است که با صرف وقت، می توان آن را به صورتی در آورد که دانش آموز به خواندن آن رغبت کند. برای تأمین این منظور چنانکه گفته شد باید قبلاً هدف تعلیم فارسی در سطح مخصوص دانش آموز یا دانشجو مشخص شود، آنگاه موادی را از نظم و نثر فراهم کرد و به تألیف پرداخت. شرایط کلی که برای آموزش فارسی در تمام سطحها باید بدان توجه شود به طور خلاصه، این است که: مضمون مطالب نظم یا نثر، معنایی را در بر داشته باشد که بتوان

به نحوی در زندگانی روزمره از آن بهره‌مند شد.

عبارت دیرفهم نباشد، لغات مرده که به هیچ‌وجه و در هیچ سطحی مورد استعمال نیست، حذف شود، معنی عبارت یا شعر تاب تحمل تفسیر و تعبیرهای متعدد را نداشته باشد. بعلاوه در سطح دبستانی و دبیرستانی، نباید نثرهای فنی و آراسته به صنایع لفظی تدریس شود و این قسمت منحصراً باید به عهدهٔ دورهٔ عالی یعنی سطح دانشگاهی آن هم بخش ادبیات واگذار گردد.

یغما، ۱۳۴۹

زبان و ادبیات عربی و اهمیت آن برای زبان فارسی*

در دعوتنامه عنوان سخنرانی بنده را «زبان و ادبیات عرب و اهمیت آن برای زبان و ادبیات فارسی» نوشته بودند. در صورتی که بهتر و بلکه صحیح‌تر این است که عنوان را به «زبان و ادبیات عربی» تبدیل کنیم؛ زیرا زبان و ادبیات عرب، تنها از آنِ ملل عرب است به تنها، یعنی مردمی که امروز در کشورهای مختلف شبه‌جزیرهٔ عربستان و یا قارهٔ افریقا زندگی می کنند، و زبان آنان عربی است. هریك از این ملتها برای خود لهجه‌ای خاص دارند که با لهجهٔ دیگر ملتها متفاوت است، جزئی یا کلی؛ و هر ملت دارای ادبیات مخصوص است که بیشتر در قرن حاضر و براثر تحریك روح ملت‌پرستی به وجود آمده و اندك‌اندك مایه‌ای از نظم و نثر و امثال و لطائف برای خود آماده ساخته است. اینها زبان و ادبیات عرب است.

فراگرفتن این زبان و ادبیات برای ما سود چندانی ندارد. تنها از نظر تجارتی و بازاریابی شاید بتوان از آن به عنوان وسیله استفاده کرد. اما تأمین این وسیله به عهدهٔ وزارتخانهٔ مسئول یا شرکتهای بازرگانی است. بر آنهاست که مترجمانی تربیت کنند تا کالای ایران را در کشورهای عربی بفروشند. تأمین اینگونه نیازمندی در شأن دانشگاه تهران و دانشکدهٔ ادبیات نیست، و اهمیتی که از آن سخن خواهم گفت بدین زبان ارتباطی ندارد.

اما زبان و ادبیات عربی چنین نیست. این زبان و ادبیات رنگ عربی دارد اما از آنِ

*این خطابه در دانشکدهٔ ادبیات تهران ایراد شده است.

عرب به تنهایی نیست، بلکه سهم عرب از آن به نسبت دیگر کشورها ناچیز است. می توان گفت نشأت این زبان در عربستان است و پرورش و تکامل آن از آنِ ملتهای دیگر. همهٔ ملتهایی که مسلمانی را پذیرفتند در رشد این زبان و آماده کردن آن برای تعبیر عالیترین مفاهیم دینی، علمی، فلسفی و عرفانی کوشیده‌اند. نباید فراموش کنیم که سهم دانشمندان ایرانی در پروردن این زبان و ادبیات بیش از دیگر ملتهاست. اگر کوششهای ابن مقفع و بنو نوبخت و ابن چهاربخت و دهها مترجم دیگر نبود، اگر شاعرانی چون ابوالعباس، موسی، زیاد اعجم، ابونواس، مهیار دیلمی و... لطائف و دقائق فکر ایرانی را در قالب الفاظ عربی نمی‌ریختند، اگر سیبویه، ابوعلی سیرافی، میدانی، زمخشری و صدها تن نحوی و لغوی نبودند که قواعد زبان و ادبیات عربی را منظم و مدون سازند، محال بود زبان و ادبیات عربی بدین پایه از ترقی برسد که قابلیت ادای هر مفهومی را داشته باشد.

ابن ادبیات است که فرا گرفتن و حفظ آن به موازات ادبیات فارسی برای ملت ایران ضرورت دارد. اما این که چرا دانشمندان ایرانی کتابهای خود را به عربی نوشتند و چرا مفردات و ترکیبات عربی تا این حد وارد زبان فارسی شد، خود داستانی دارد. گمان دارم امروز این فرضیه که قوم غالب عرب پس از فتح ایران زبان خود را به زور بر مردم این سرزمین تحمیل کرده است ــ لااقل در این مجلس ــ طرفداری نداشته باشد؛ زیرا همه می دانیم زبان را شاید بتوان با وسایل علمی امروز مانند دانشکده و دانشگاه و مدارس منظم و رادیو و تلویزیون و روزنامه در منطقه‌ای محدود و با شرایطی خاص بر عده‌ای تحمیل کرد، اما در حدود پانزده قرن پیش در سرزمین پهناوری مانند ایران، با پراکندگی شهرها و مراکز جمعیت از یکدیگر، اگر می خواستند به چنین آرزویی جامهٔ عمل بپوشند، صدها هزار معلم و چندین سازمان علمی دقیق که برابن عده نظارت داشته باشند لازم بود؛ و پیش از فراهم آمدن همهٔ این مقدمات و وسائل، تصمیمی قاطع برای عملی ساختن این منظور ضرورت داشت.

مردمی که از شبه‌جزیرهٔ عربسان به سرزمین ایران روی آوردند، دو دسته بودند و هریك از دو دسته آرزویی در سر داشت: دسته‌ای که از هجرت خود تبلیغ دین اسلام و تحصیل رضای خدا را طالب بود؛ و دسته‌ای که می خواست در پناه جهاد به نوابی برسد، شکم خود را سیر کند و تن خود را بپوشاند. برای هر دو دسته فارسی سخن گفتن مانعی به شمار نمی آمد، و اصولاً آنان فکری چنان وسیع نداشتند که وقایع را از

جهت علمی تجربه و تحلیل کند و برای غلبه از راه تحمیل زبان نیز سهمی قائل شوند.

اگر در عصر ما تحمیل زبان بر ملتهای ضعیف از طریق مستقیم یا غیرمستقیم نوعی بربری به شمار می‌رود و مقدمه‌ای برای تفوق سیاسی و تجاری است، عرب بدوی چهارده قرن پیش مطلقاً کوچکترین اطلاعی از این سلاح نداشت. او چنانکه گفتم به یک چیز می‌اندیشید، توحید (اگر خدا را می‌خواست)، جمع خراج و جبایت (اگر چشم به دنیا دوخته بود) و عرب آن روز مانند دیگر اقوام غالب بدوی نمی‌دانست که زبان را به مردم تحمیل کردن هم نوعی امتیاز است. آنچنانکه در قرن هفتم هم قوم غالب مغول کوششی نکرد که مردم ایران را وادارد تا به زبان مغولی سخن گویند و به خط اویغوری بنویسند.

از سال بیست و یکم هجری که نهاوند سقوط کرد تا سال ۲۰۳ هجری که به روایت مؤلف تاریخ سیستان یعقوب لیث در پاسخ شاعری که به تازی او را ستوده بود[1] گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت»، و محمدبن وصیف و بسام کرد روی به نظم پارسی آوردند، بیش از دو قرن نمی‌گذرد. دو قرن قوم غالب پراکنده در این سرزمین پهناور حکمرانی می‌کرد. در دو قرن نمی‌توان هزاران دانشمند را در سرزمینی از آن سوی رود سیحون گرفته تا کنار دریای هند واداشت که کلمات عربی را در نوشته‌های خود به کار برند و کتابهای خود را به عربی بنویسند. هیچ سندی در دست نیست که حاکم عرب مردم شهری را مجبور کرده باشد که به عربی سخن گویند یا به عربی بنویسند.

اگر در سال ۷۸ هجری صالح بن عبدالرحمان دفترهای دولتی را از فارسی به عربی گرداند نه برای آن بود که مردم عربی یاد بگیرند بلکه چون کارفرمایان او پارسی نمی‌دانستند چنین کرد، و معلوم نیست کسی او را بدین کار مجبور کرده باشد، بلکه اسناد تاریخی نشان می‌دهد که او خود چنین اقدامی را کرد و پذیرفته شد. این صالح از مردم سیستان و ایرانی صحیح‌النسب است.

اگر صاحب ابن عباد در حوزهٔ حکومت خود ــ یعنی در قلب ایران ــ به عربی سخن می‌گفت و پارسی گویان را خوار می‌شمرد، اگر می‌گفت: در آینه نمی‌نگرم مبادا روی عجمی را ببینم، اگر شاعری در مجلس او پارسیان را می‌ستود (البته به زبان عربی)

۱. قد اکرم‌الله اهل المصر والبلد   بملك یعقوب ذی‌الافضال والعدد

و او بدیع‌الزمان همدانی را می گفت بدو پاسخ ده. آنگاه شاعر را می گفت: جایزهٔ تو این است که رخصت دهم جان خود را از این جا بسلامت ببری، از نژاد عرب نبود، ایرانی اصیل بود و از مردم طالقان قزوین. زیانی که زبان و ادبیات پارسی از ایرانیان عرب مآب دیده است هیچگاه از عرب یا اقوام بیگانه ندیده است.

به هرحال پس از نفوذ اسلام، در تمام قلمرو حکومت اسلامی، زبان عربی به عنوان رابط بین ملتها و ترجمان عقاید و افکار این ملل شناخته شد؛ چنانکه در گذشتهٔ اروپا زبان لاتین چنین بود و تا اوایل این قرن زبان فرانسه زبان علمی دنیای غرب به شمار می‌رفت و در این روزها زبان انگلیسی اندك‌اندك جای آن زبانها را می گیرد. زبان عربی را انتخاب کردند چون زبان دینی مردم بود، و کتاب خدا، و سنت نبوی بدان زبان بود. این است عامل اصلی و علت سرعت انتشار این زبان، نه آنکه چون خلیفه در مدینه یا دمشق یا بغداد به عربی سخن می گفت مسلمانان را مجبور کردند که به زبان عربی کتاب بنویسند.

بغداد در سال ۶۵۶ سقوط کرد و خلافت اسلامی از میان رفت، کشورها هریك مستقل شد، اما در ایران باز نصیرالدین طوسی، غیاث‌الدین جمشید کاشانی، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق کاشی، محمدباقر مجلسی و صدها دانشمند ایرانی کتابهای علمی خود را به زبان عربی می نوشتند؛ چنانکه هم‌اکنون هم در حوزه‌های علمی قم و نجف کتابهای علمی غالباً به عربی نوشته می‌شود. چرا؟ چون هنوز دین اسلام و تمدن اسلامی بر ممالك مسلمان حکومت می کند. عرب با شمشیر کشیده بالای سر این مردم نایستاده بود که حتماً باید به عربی کتاب بنویسند. این عامل معنوی سبب شد که از آغاز قرن دوم هجری تا اوایل قرن چهاردهم، صدها هزار کتاب بوسیلهٔ دانشمندان ایرانی و غیر ایرانی در علوم و فنون مختلف نوشته شود. از این عده شاید بیش از دو دهم چاپ نشده باشد و از این دو دهم چاپ شده یك صدم هم به فارسی ترجمه نشده است، این بود علت اصلی انتخاب زبان عربی برای نوشتن کتابهای علمی.

اما داخل شدن مفردات و ترکیبات عربی در زبان فارسی داستانی دیگر دارد. کسانی که با متون فارسی سر و کار دارند، می‌دانند که متون قدیمی یعنی آنچه از قرن چهارم هجری به بعد داریم (متأسفانه اسناد قابل توجهی پیش از این تاریخ در دست نیست) به خلاف نوشته های قرون بعد، کمتر حاوی مفردات و ترکیبات عربی است و هرچه از آن عصر دورتر می‌شویم یعنی هرقدر نفوذ حکومت عرب در ایران ضعیف‌تر

می شود، مفردات عربی بیشتر در زبان فارسی راه می یابد. چرا؟ این بحثی است که باید در وقت دیگری در بارهٔ آن به گفتگو پرداخت. اما این افراط نتیجهٔ عوامل متعددی است که به طور خلاصه یاد می‌شود:

۱. تمایل به تفنن در عبارت و آراستن سخنان به مفردات و ترکیبات خارجی. عنصرالمعالی در کتاب خود چنین می نویسد: «و اگر نامه پارسی بود، پارسی مطلق منویس که ناخوش بود خاصه پارسی دری که معروف نبود آن خود نباید نوشت به هیچ حال و نامهٔ خود را به اشعار و امثال و آیتهای قرآن و اخبار نبوی آراسته دار.»

۲. اظهار فضل و خود را از عامهٔ مردم برتر نشان دادن؛ چنانکه همین احساس را در بعض تحصیلکرده‌های امروز نسبت به زبانهای اروپایی می بینیم.

۳. لاابالیگری و اکتفا بدانچه آماده و در دسترس است، بی آنکه بخواهند به خود زحمت دهند و معادل کلمه را در زبان فارسی بجویند و به کار برند، چنانکه امروز در مطبوعات صدها کلمهٔ انگلیسی یا فرانسه به کار می‌رود، یا آنکه معادلی فصیح و رسا برای آن در زبان فارسی موجود است. وقتی در حال حاضر، به جای «ماشین شویی» «کارواش»، به جای «شاهراه»، «پارک وی» ، به جای «سپاسگزارم»، «مرسی»، به جای خدانگهدار «بای بای»، به جای لباس فروشی «مرون»، به جای ردیف پیش «فرست کلاس» به کار می بریم؛ وقتی کلماتی مانند: سمینار، کمیته، اکازیون، کنفرانس، دپارتمان، اسکاندال و صدها کلمهٔ دیگر روزانه در گفتگوی درس‌خوانده‌ها و حتی مردم عامی شنیده می‌شود؛ وقتی پیراهن فروش بالای دکان خود «نایس شرت» می‌نویسد؛ در حالی که هیچ امریکایی یا انگلیسی ایشان را وادار به استعمال این کلمات نکرده است، چرا باید بگوییم عربها پدران ما را به زور واداشتند کلمهٔ طاعت، وقت، قربت، شکایت و دیگر مفردات را در نوشته‌های خود بیاورند.

۴. گرایش به اختصار و صرفه‌جویی: چنانکه می دانیم زبان فارسی زبانی است ترکیبی که گاه دو یا چند کلمه را باید به یکدیگر پیوست تامفهومی را ادا کند، در صورتی که زبان عربی زبان اشتقاقی است و در این زبان گاه یك کلمهٔ ساده از مفهومی طولانی تعبیر می کند؛ مانند اعتراف، استشهاد، تفضیل، هجوم و غیر این کلمات که معادلهای فارسی آن از دو یا چند کلمه ترکیب می‌شود.

۵. دوری کردن از تکرار یك کلمه برای بیان مفهوم واحد که شیوهٔ نویسندگان متصنع است.

اما استفاده از ترکیبات عربی به مقیاس وسیع آن، در دوره‌های خیلی بعد آغاز شده و شاید عصر صفویه و قاجاریه عصر افراط در استعمال این ترکیبات باشد. زیرا پس از هجوم مغول، اساس فارسی نویسی درهم ریخت و دیگر استاد مبرزی در نثر فارسی که بتواند با استادان قرن پنجم و ششم برابری کند تربیت نشد. درست است که در دورهٔ قاجاریه شاعران و نویسندگان برجسته‌ای داشته‌ایم اما اینها نتوانستند در عمق اجتماع رخنه کنند. نفوذ در طبقات متوسط و پایین در انحصار روحانیان بود. اینان گرایشی به لغات عربی و مخصوصاً ترکیبات آن داشتند، ناچار عامه هم به تقلید از آنان، این ترکیبات را به کار بردند. در اینجا فهرستی از این ترکیبات به نظر شما می‌رسانم. این فهرست اندکی از بسیار است و بیشتر ترکیباتی است که قبل از دورهٔ قاجاریه در ادبیات فارسی سابقه ندارد:

ابوالزوجه، احجار متبلور، اختلاط و امتزاج، اخوالزوجه، اخوی، استهلاک دین، امیرالبحر، بارزالوجه، بالغاً مابلغ، لطائف‌الحیل، بناء علیهذا، بنی اعمام، تجدید طبع، تحت‌البحری، تحت‌الشعاع، تعاون بلدی، تعاون جمعی، تلافیف دماغی، جدید‌الطبع، جمع‌المال، جهاز محرکه، جهاز هاضمه، حسب‌الامر، حسب‌الخواهش، حسب‌الفرموده، حسب‌الوعده، حفظ‌الصحه، حق‌المرتع، حق‌الوکاله، حیوانات بحری، حیوانات بری، خارج‌المملکة، خط‌الرأس، دارالایتام، دارالترجمه، دارالتحف، دارالتجزیه، دارالتعلیم، دارالعجزه، دستورالعمل، ذواربعة اضلاع، ذوستة اضلاع، طویل المدة، عروق شعریه، علم‌الاحجار، علی ایِّ تقدیر، علی ای نحوکان، علی‌الاجمال، علی‌الحساب، فاحشاً بل افحش، قسط‌السنین، قصبة‌الانف، لوازم‌التحریر، مال‌الاجاره، متحدالمآل، منصف‌الزاویه، مهما امکن، میزان‌الضغطه، نقلیهٔ سریع‌السیر... این بود سرنوشت زبان و ادبیات عرب در کشور ما، و این که چرا دانشمندان ایران کتابهای خود را به عربی نوشتند و چگونه مفردات و ترکیبات عربی به معنای وسیع، وارد زبان فارسی گشت.

اما امروز به همان نسبت که بر ادیبان و نویسندگان فارسی زبان واجب است ترکیبات دشوار و نامأنوس در نوشته‌های خود به کار نبرند، وظیفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی است که به زبان و ادبیات عربی و حفظ آن توجه کند و در تعمیم آن، با رعایت موازین تعلیمی صحیح، بکوشد. چرا؟ چون:

اولاً این زبان، زبان دینی مردم کشور است. بیش از ۹۸ درصد جمعیت ایران

مسلمان است و کتاب آسمانی مسلمانان قرآن کریم و عربی است.

دوم آنکه این زبان، زبانی است که ما را به ملتهای مسلمان جهان پیوند می دهد.

سوم اینکه در مدتی دراز بیش از ده قرن، دانشمندان کشور ما مطالب گوناگون علمی را در رشته های مختلف بدین زبان نوشته‌اند، و میراثی عظیم و گرانبها در همه رشته های علوم فراهم آورده‌اند که بعضی از آنها از لحاظ آگاهی از تطور علوم شایستهٔ اهمیت است و بعضی هنوز هم اهمیت درس خود را از دست نداده است.

ما اکنون بر سر دوراهی قرار گرفته‌ایم؛ یا باید بگوییم فرهنگ ما، تمدن ما به دورهٔ ساسانی پایان یافت و ما در طول این چهارده قرن یک قدم در دنیای علم پیش نرفته‌ایم، و باید با نهایت شرمساری دست گدایی به سوی غرب دراز کنیم و بگوییم ما نه تنها کشوری پیشرفته و در حال توسعه نیستیم بلکه می خواهیم در تمام شئون زندگی از صفر شروع کنیم، بیایید برای صدقهٔ سر یا به خاطر هرکس که می خواهید ما مردمی را که در هزار و چهارصد سال پیش به سر می بریم، در جمع ملل مترقی یا شبه مترقی در آورید؛ یا این که با سربلندی کامل بگوییم ما اگر در زمینهٔ صنعت و علوم تجربی به پای ملل پیشرفته نمی رسیم، در زمینهٔ علوم انسانی و معارف بشری از همهٔ ملتهای جهان پیشتریم. اگر طریقهٔ دوم را قبول داریم، آنوقت است که نمی توانیم به‌روی زبان و ادبیات عربی خط بطلان بکشیم.

ما یکباره نمی توانیم بیش از یکصد هزار مجلد کتاب را که در بیش از ۲۰ شاخه از علوم و فنون نوشته شده، ندیده بگیریم و رابطهٔ خود را با گذشتهٔ خویش قطع کنیم. مخصوصاً در رشته های علمی محض، در مراحل مقدماتی شاید اطلاع از کتب گذشته چندان لزومی نداشته باشد اما عالم آن علم، یعنی کسی که به کار تحقیق مشغول است، نمی تواند خود را از دانستن سیر علوم ریاضی و تحقیقات علمای اسلامی در این علم بی نیاز بداند، همچنین از پزشکی و غیره.

اما در علوم انسانی، دانستن عربی حتماً در مراحل مقدماتی هم ضرورت دارد. کسی نمی تواند خود را عالم و مطلع از تاریخ ایران بداند و از خواندن طبری، بلاذری، ابن اثیر، یعقوبی، مروج الذهب و کتابهای حمزهٔ اصفهانی و صدها کتاب دیگر عاجز باشد؛ کسی نمی تواند ادعای دانستن جغرافیای اسلامی را بکند و نتواند از کتاب مقدسی، اصطخری، ابن حوقل، یاقوت بهره برد. کسی نمی تواند خود را عالم فلسفهٔ اسلامی بداند و قدرت خواندن رسایل اخوان الصفا، کتابهای ابن سینا، فارابی، ابن رشد،

خواجه نصیر طوسی، صدرالدین شیرازی و جز آنان را نداشته باشد؛ و حتی کسی که دعوی احاطه بر ادبیات فارسی دارد و از مبادی، از حدیث و اخبار عرفان و تصوف اسلامی، کلام، مصطلحات ریاضی، پزشکی قدیم، داروسازی، هیئت، نجوم و غیره بی‌بهره باشد، باید دعوی او را بر مزاح حمل نمود. و ما به خوبی می‌دانیم که احاطه بر این مقدمات نیاز کامل به دانستن زبان و ادبیات عربی دارد.

نتیجهٔ این مقدمات این است که اگر ما بخواهیم گذشتهٔ درخشان خود را در علوم انسانی زنده نگاه داریم و آن را به حال ربط دهیم و در تکامل آن بکوشیم، ناچاریم گنجینه‌های گرانبهای خود را نگاهبانی کنیم و از آن بهره بریم: باید گروهی خاص را که ذوق و استعدادی دارند، برای این کار تربیت کنیم؛ آن هم نه تنها در مرحلهٔ تحصیلات عالی بلکه از دبیرستان و برای کسانی که رشتهٔ ادبی را انتخاب می‌کنند. و اگر بخواهیم بر روی گذشتهٔ خود خط بطلان بکشیم و محصول این سنوات را ندیده بگیریم و بگوییم در این دوازده قرن کاری نکرده‌ایم و حالا باید از صفر شروع کنیم، آن سخنی دیگر است.

یغما، ۱۳۴۹

آموزش فارسی در سطحهای
پیش از دانشگاه

از سال ۱۳۲۰ که به تدریس زبان فارسی در دبیرستانهای تهران مشغول شدم تا امروز که افتخار تدریس متون فارسی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران را دارم، در بارهٔ روش تعلیم فارسی به دانش آموزان و نقایص آن و مشکلاتی که در این راه موجود است، مطالعه کرده‌ام و گهگاه با همکاران دبیرستانی و دانشجویانی که مسئولیت تدریس فارسی را در دبیرستانها به عهده دارند، به بحث و مشاورت پرداخته‌ام.

در همان سالیان نخست که هنوز معلمان دبیرستانها به تألیف کتاب فارسی نپرداخته بودند و به اصطلاح آقایان دبیران، کتابهای وزارتی تدریس می‌شد، متوجه شدم که نه این کتابها جوابگوی نیازمندی دانش آموزان است و نه روشی که بعضی ما معلمان برای تدریس زبان فارسی برگزیده‌ایم، نتیجهٔ کامل دارد. بارها این نقایص را چه در کلاس درس و چه هنگام مصاحبه با چند تن از مسئولان وزارت آموزش و پرورش و چه در شوراها یادآور شدم که چون از روی حسن نیت و خیراندیشی بود، می‌پذیرفتند ولی مشکلاتی در کار بود که مانع عملی شدن این پیشنهادها می‌گردید.

سال گذشته، وزارت فرهنگ و هنر سخنرانیهایی را به منظور بحث و انتقاد در بارهٔ آموزش زبان فارسی در سطحهای گوناگون ترتیب داد و بنده توفیق یافتم دقایقی چند با دوستان و همکاران خود بحث و گفتگو کنم. در پایان سخنرانی و جواب پرسشها معلوم شد دوستان بنده نیز کم و بیش به این اشکالات واقفند و کتب فارسی دبیرستانی را که در حال حاضر تدریس می‌شود، خالی از نقیصه نمی‌بینند و عموماً معتقدند که باید در مطالب این کتابها تجدیدنظر شود و کتابهایی متناسب با گسترش سطح فرهنگ کشور

و احتیاجات فعلی دانش آموزان برای تعلیم زبان فارسی تالیف کردد.

امروز باردیگر مجالی پیدا شده است که با شما دانشمندان و علاقه‌مندان به زبان فارسی روبرو شوم، مشکلات کار را در میان بگذارم و از رأی صائب و اندیشهٔ روشن شما کمك بخواهم تا ببینیم اگر حقیقتاً چنین نقایصی در تعلیم زبان فارسی موجود است، چگونه باید آن را برطرف کرد. اصول مطالبی که در این جلسه به اطلاع می‌رسد، همان است که در سال پیش عنوان شد، جز این که در طی سال گذشته بار دیگر به مطالعهٔ کتابهای دبیرستانی پرداختم و به نکاتی تازه واقف گشتم.

به هیچ وجه قصد آن را ندارم که خدای نخواسته از ارزش کار بزرگ مؤلفان دانشمند کتابهای فارسی دبیرستانی بکاهم یا بخواهم مسئولان طرح و برنامه‌ریزی وزارت آموزش و پرورش یا سازمان کتابهای درسی را تخطئه کنم، برعکس به مقتضای حرفهٔ معلمی و دست در کار تألیف داشتن، خوب می‌دانم این مؤلفان چه رنجی برده‌اند تا توانسته‌اند ده جلد کتاب برای تعلیم زبان و ادبیات فارسی آماده کنند و در دسترس دانش آموزان قرار دهند. ولی باید متوجه باشیم که زبان هر ملت وسیلهٔ تفهیم مقاصد آن ملت است، و اگر مفاهیم تغییر یا گسترش یافت، زبان نیز بالطبع باید گسترده شود. زبان فارسی در گذشته نیز چنین بوده است؛ تحول نظم و نثرفارسی‌ازساده به مصنوع و گرایش به تکلف و آشفتگی آن در اواخر عصر زندیه و بازگشت به سبك قدیم و سپس پیراستن زبان از مفردات و ترکیبات مشکل، معلول همین تطور است.

معتقدم اگر درسی در سطحهای پیش از دانشگاه با روش درست تدریس شود و اگر کتابهایی مناسب با احتیاجات روز در دسترس دانش آموزان قرار دهند، بسیاری از مشکلات که امروز آموزشگاه عالی با آن روبروست برطرف خواهد شد، و شاید دیگر نیازی نباشد که در سال اول دانشکده‌ها ساعتهایی به تدریس فارسی اختصاص دهند.

به عقیدهٔ من، عاملی که سبب شده است آموزش فارسی در سطح دبیرستانی به نتیجهٔ مطلوب نرسد، این است که از دورهٔ صفویان به بعد، نویسندگان ما به زبان فارسی به چشم هنر نگریسته‌اند نه وسیله‌ای برای پیشرفت زندگی؛ چنانکه خود من و همکارانم هنوز هم با چنین مشکلی روبرو هستیم.

کتابهایی که اولین بار اختصاصاً برای تدریس زبان فارسی تألیف شد، مربوط به آغاز قرن چهاردهم هجری یعنی پنجاه سال پیش است. نخست، شادروان مرحوم میرزا عبدالعظیم قریب و سپس مرحومان بهار و فروزانفر و دو سه تن از استادان دارالمعلمین

عالی همت به تألیف این کتابها گماردند. تعلیم فارسی و شرایط آن در چنان عصر تقریباً با آنچه نظامی عروضی در مقدمهٔ باب اول مجمع‌النوادر گفته است برابر، و هدف از تعلیم فارسی در چنان سطح پروراندن ادیبان لایق و مترسلان بلیغ بود، و بعدها هرچند دو سه بار در کتابهای فارسی تجدیدنظر کردند اما به اصطلاح، زیربنا تغییری نکرد. آشنایی با ادبیات در آن عصر عبارت بود از به خاطر داشتن قصائد و قطعات، مضمونها و مثالهایی از عرب و عجم، دانستن معانی بسیاری از مفردات و ترکیبات عربی و احیاناً لغات مهجور فارسی، توانایی بر تفسیر ادبیات با روش عرفانی و غالباً پیچیده و مشکل و خلاصه هنرنمایی بیشتر در عالم الفاظ، بدون توجه به دنیای خارج. نمونه‌هایی از ادبیات چنین سبکی را می توان در کتابهای فارسی سالهای پنجم و ششم رشتهٔ ادبی دبیرستان مطالعه کرد.

هنوز هم در تهران و شهرستانها کسانی هستند که صفحات یا فقره‌هایی از نفثة‌المصدور زیدری، تاریخ وصاف یا دُرّهٔ نادره را از بردارند و قصاید مغلق خاقانی و ادبیات متکلف انوری ابیوردی را بدون لکنت می خوانند. این روش در چنان دوره‌ها و شاید تا سی سال پیش زیانی نداشت و یا اگر داشت، محسوس نبود؛ چون اولا دانش آموزان سراسر کشور محدود بودند، ثانیاً برای بسیاری از این اقلیت اندك فراگرفتن زبان و ادبیات فارسی هدف بود نه وسیله؛ بدین جهت کوشش می کردند همان مطالب را با همه دشواری که داشت فراگیرند. اما رفته‌رفته، در شهرها و دهکده‌ها دبیرستانها و دبستانها گشوده شد، و کودکان و نوجوانان به فرا گرفتن رشته‌های مختلف علم و هنر مشغول شدند و اگر تا آنوقت یك درصد مردم فارسی می‌خواندند تا از ادبیات این زبان مطلع و برخوردار شوند، نود درصد دیگر پیدا شدند که می‌خواستند از زبان فارسی به عنوان وسیله استفاده کنند؛ وسیله‌ای برای فرا گرفتن رشته‌های صنعت و هنر به منظور گذراندن زندگی.

در چنین موقعیتی، ضرورت داشت ادبیات فارسی از مقام شامخی که داشت فروتر آید؛ لازم بود زبان فارسی از ادبیات فارسی جدا گردد؛ زبان فارسی به سطحهای پیش از دانشگاهی و غیر ادبی مخصوص شود و ادبیات فارسی را به عهدهٔ دانشکده ادبیات و رشته‌های ادبی واگذار نمایند. ولی متأسفانه، چنین نشد. کتابهای دبیرستانی چندین بار تجدید چاپ گردید، و سرانجام پس از آخرین بررسی تصمیم گرفتند کتابهای تألیف شدهٔ ۱۳۱۸ را در سال ۱۳۴۲ تدریس کنند؛ در صورتی که باید مطالب کتابهای

مخصوص تعلیم زبان لااقل هردو سال یك بار بررسی شود، لغات و ترکیبات مرده و مطالب نامتناسب روز را بیرون کنند و مطالب تازه در آن بگنجانند. در کتابی که امسال برای تدریس در سال اول دورهٔ راهنمایی تألیف کرده‌اند، بدین مطلب توجه شده است، اما باز هم چنانکه خواهم گفت، خالی از نقیصه نیست. یقین دارم همهٔ آقایان دبیران زبان و ادبیات فارسی موافقند که در دورهٔ اول متوسطه و همچنین رشته‌های طبیعی، ریاضی، خانه‌داری و به طور کلی رشته‌های غیر ادبیات فارسی، منظور اصلی از تدریس فارسی توانا ساختن دانش آموز به خواندن عبارت و فهم معنی از آن، و نیز قادر ساختن وی به نوشتن مطالب و تهیهٔ گزارش، نامه‌نگاری و در ضمن اطلاع کلی از ادبیات دری و تحول آن در طول ده قرن عمر این زبان است. بنابراین، اگر دانش آموز یکی از این رشته‌ها براساس مطالب منتخب کتابهای فارسی که فعلا تدریس می‌شود و ظاهراً تا پنج سال دیگر هم باید تدریس شود، فرق بین مکتب معتزله و اشاعره و معنی عدلی و جبری مذهب را از بر کند و در تحلیل یك خبر ساده که در روزنامه‌ها منتشر می‌شود، درماند و از عهدهٔ نوشتن یك نامهٔ دوسطری ساده بر نیاید، باید اعتراف کرد که برنامهٔ تدریس فارسی به نتیجه نرسیده است. همچنین اگر دانش آموز رشتهٔ طبیعی و ریاضی سرایندهٔ سلسلة‌الذهب و سلامان و ابسال و وامق و عذرا را بشناسد و سال تولد و مرگ عمعق بخارائی و عبدالواسع جبلی را بداند، اما ذوق و سامعهٔ او وزن بیت مثنوی جلال‌الدین رومی و شاهنامه فردوسی را از یکدیگر تشخیص ندهد، چنین دانش آموزی از آموختن ادبیات فارسی بهره نگرفته است. مقصودم این است که باید هدف از آموختن فارسی به دانش آموزان مشخص باشد، یعنی بدانیم چه می خواهیم. وقتی این را دانستیم، نوبت به مرحلهٔ دوم می‌رسد، یعنی آنچه را می خواهیم چگونه به دانش آموز تعلیم دهیم.

به نظر بنده، باید تدریس فارسی را از نظم و نثر متداول یعنی نظم و نثر روز آغاز کرد و بتدریج، به نثر و نظم ادبی مرسل رساند، و در رشته‌های غیرادبی تدریس نثر و نظم مصنوع ضرورتی ندارد. در نظم و نثر معاصر، خواه اصیل خواه ترجمه، باید این نکته رعایت شود که نوشتهٔ نویسنده بیمار نباشد، یعنی هم نثر و نظم روان، فصیح و قابل فهم و مطابق با قواعد رایج زبان باشد و هم معنی بدآموز و گمراه کننده نباشد. دانش آموزی که شش سال در دبستان فارسی خوانده و اندکی با مطالب روزنامه و مجله آشنا شده، وقتی بین آنچه می‌شنود و می گوید و آنچه در کتاب می‌خواند، جز در تغییر جای اجزاء جمله و اختلاف لهجهٔ گفتار با کتابت فرقی نبیند و مطالب کتاب را دلچسب

و آموزنده باشد، با رغبت بدان رو می آورد. بنابراین، باید در تدوین کتابهای دبیرستانی از ساده به مشکل رفت و در عین حال از معاصر به گذشته گرایید و هم آهنگی بین نوشته‌ها را نیز رعایت کرد، مثلاً نباید نوشتهٔ مرحوم عباس اقبال را در عرض عبارت ابوالفضل بیهقی آورد. در صورتی که در کتابهای درسی این نکته رعایت نشده است؛ مثلاً صفحهٔ اول کتاب عباراتی از روضة المحبین است و صفحهٔ سوم قطعه‌ای از گرشاسب نامهٔ اسدی، سپس نامه‌ای از آقای دکتر خانلری و آنگاه حکایتی از مولانا جلال الدین و صفحه‌ای از نصیحة الملوک غزالی با عباراتی دشوار فهم برای دانش آموز و بدون ارتباط با یکدیگر.

و عجیب‌تر این که در آغاز کتابهای دبیرستانی، اطلاعیهٔ سازمان کتابهای درسی را بدین عبارت می خوانیم: «این کتاب که در سالهای ۱۳۱۷ ـ ۱۳۱۹ بوسیلهٔ شادروانان محمدتقی بهار، غلامرضا رشید یاسمی، عبدالعظیم قریب، بدیع‌الزمان فروزانفر و آقای جلال الدین همایی نگارش یافته. برطبق مادهٔ ۴ تصویبنامهٔ شماره ۹۱۸ هیأت دولت مورخ ۴۱/۱۲/۱۸ و مادهٔ یك تصویبنامهٔ قانونی ۴۴۸۶ مصوب ۴۲/۳/۱۸ از طرف کمیسیونهای منتخب شورای عالی فرهنگ برای تدریس در دبیرستانها برگزیده شد.» ولی هنگامی که مطالب این کتاب تألیف شده در سال ۱۳۱۷ ـ ۱۳۱۹ را بررسی می کنیم، صفحاتی از سر و ته یک کرباس جمالزاده را که در سال ۱۳۳۲ منتشر شده و نامه‌ای از آقای دکتر خانلری که تاریخ تحریر آن حداقل شانزده سال پس از تألیف این کتاب است و یا قطعه‌ای از مرحوم پروین اعتصامی و نیما یوشیج را می خوانیم. متأسفانه کتاب فارسی سال اول دورهٔ راهنمایی نیز از این ضعف تألیف نرسته است. در این کتاب مطالب حاجی آقای صادق هدایت و ترجمهٔ نامه نهرو با منطق‌الطیر عطار یا «زاغ و کبك» جامی در کنار هم قرار دارد و باید انصاف داد که با همهٔ زیبایی ابیات جامی و عطار تدریس آن برای دانش آموزان دورهٔ اول راهنمایی زود است. اگر این اصل هم قبول شود یعنی بپذیریم که برای تدریس فارسی باید از نثر و نظم روان معاصر ابتدا کرد و به نثر و نظمهای ادبی مرسل پایان داد، آنگاه نوبت به مرحلهٔ سوم می‌رسد: چگونگی انتخاب مطلب و تصرف در آن از تهذیب و تلخیص و تغییر مفردات.

نویسندگان ایران گاه گاه برای نشان دادن قدرت ادبی خود یا به منظور بهره‌مند ساختن خوانندگان، حتی در نثرهای مرسل جمله‌ها و عبارات یا ترکیباتی آورده‌اند که هرچند فهم آن برای مردم عصر آنان آسان بوده است، برای نسل امروز نامأنوس و

سپس غیرقابل فهم شده است. بسیاری از اصطلاحات پنجاه سال پیش برای مردم عصر ما نامفهوم است؛ بنابراین مؤلفان باید هنگام نقل نوشتهٔ گذشتگان، به این نکته توجه کنند و از ذکر آن لغات و ترکیبات دوری نمایند و به‌جای لغات مشکل، لغت آسان بگذارند ولی حتی‌الامکان سعی شود که جمله‌بندیها به همان اسلوب مؤلف محفوظ بماند تا دانش آموز از سبک نویسندگان گذشته اطلاع یابد. کلماتی مانند آب رز، ازدر، ایچ، تعنّت، تفسیدن، سبیر، جنیبت، حانوت، خصب، خطوات، خوالیگر، دراعه، درقه، سدره، صفرا، به سردر آمدن، ظلام، عظام بالیه، عوان، عیوق، فش، فصیل، قرطه، قصب، لیقه، متنسك، مجمره، مرخم، مغرق، مفازه، مقدام، ملحم، ممسك، نهمت، و دهها لغت و ترکیب دیگر که در هیچ سطحی استعمال ندارد و به کلی مرده است، اگر در ضمن عبارت آمده باید حذف شود و وقتی را که دانش آموز صرف به خاطر سپردن معنی این کلمات می کند به خواندن چند صفحهٔ دیگر از متن فارسی، اختصاص دهد. در انتخاب ابیات و قطعه‌ها نیز باید کاملا دقت کرد تا از آوردن اشعاری که فهم آن دشوار و یا تفسیر آن مورد اتفاق استادان ادب فارسی نیست پرهیز کنند. هرچند، بیت از شاهنامه فردوسی و یا بوستان سعدی باشد. زیرا چنانکه گفتیم، تدریس زبان فارسی در سطح دبیرستانی و غیرادبی وسیله است نه هدف، و وسیله هرچه ساده‌تر باشد بهتر است.

مرحلهٔ چهارم آنکه در چنین سطحی باید به کمیت بیش از کیفیت توجه شود و مثلا کتاب قرائت سال اول نباید کمتر از سیصد صفحه باشد. نهایت آنکه مطالب از قصه‌ها و قطعات دلپذیر انتخاب گردد که ذوق دانش آموز را به خواندن تحریك کند. وقتی در مدت پنج سال دانش آموزی دوهزار صفحه نظم و نثر بخواند، با توجه به اینکه کتابهای دیگری نیز بدین زبان خوانده است و در عین حال سر و کار با مجله و روزنامه دارد، به طور غیرمستقیم، طریق درست خواندن و درست نوشتن را تعلیم می گیرد و ملکهٔ فارسی نویسی و فارسی فهمیدن در او به وجود می آید. ندانستن معنی پنجاه یا صد و یا پانصد لغت در مجموع دو یا سه هزار صفحه کتاب زیانی ندارد، زیرا دانش آموز هرلحظه می تواند به فرهنگ لغت مراجعه کند و معنی این لغات را دریابد.

آخرین مطلب که اهمیت آن از مطالب دیگر بیشتر است، این که باید در انتخاب معلم فارسی نهایت دقت به عمل آید. گاهی آموزشگاهها به علت کمبود معلم و یا از آن جهت که تصور می کنند زبان فارسی زبان مادری هرفرد درس خواندهٔ ایرانی است،

تدریس فارسی را به عهدهٔ کسانی می گذارند که صلاحیت کامل ندارند و این معلمان بدون آنکه خود متوجه باشند، از تعلیم دقایق و نکات لطیف زبان و با هدف از تدریس زبان غافل می مانند و نتیجه آن می شود که معلم به جای تدریس به سخنرانی یا قصه گویی می پردازد و در پایان سال نیز ارفاق که آمیختهٔ طبیعت پرعاطفهٔ ایرانی است، بخصوص دربارهٔ دروس ادبیات فارسی، اعمال می گردد و پایان این سهل انگاری این که: روزی جوانی فارغ التحصیل را دیدم که به کتابفروشی مراجعه کرده بود و کتاب انشا می خواست. کتاب را از اول تا آخر ورق زد و گفت: «کتاب انشایی دارید که نمونهٔ درخواست کار در آن نوشته شده باشد؟» معلوم شد ایشان فارغ التحصیل اند و می خواهند به یکی از ادارات درخواستی برای کار بنویسند و از نوشتن دوسطر مطلب عاجزند. بار دیگر، تأکید می کنم که قصد بنده به هیچ وجه کوچک شمردن رنج استادان و دبیرانی که با علاقه و صرف وقت این کتابها را فراهم آورده‌اند، نیست. منتهی باید اعتراف کرد که زبان و توسعهٔ روزافزون فرهنگ و نیازمندیهای دانش آموزان امروز ما با سی و پنج سال پیش، از هر جهت تفاوت کرده است.

سخنرانی در سمینار زبان فارسی، ۱۳۵۰

زبان و ادبیاتِ فارسی را دریابید*

به یقین برای بحث در بارهٔ زبان و ادبیات فارسی هیچ مجلسی و هیچ سرزمینی بهتر از این مجلس و مناسبتر از این شهر نیست (دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی آموزندهٔ زبان فارسی و گنجور ذخایر ادبی ایران؛ سرزمین خراسان منشأ زبان دری؛ شهر طوس در برگیرندهٔ کالبد زنده کنندهٔ عجم و پراکندهٔ تخم سخن پارسی و برپا دارندهٔ کاخ ادب و افتخار ایران).

استادان ارجمند! برادران دانشجو! در عصر ما ادبیات فارسی و زبان دری دوره‌ای سخت بحرانی را می گذراند. شاید در طول بیش از هزار و چندصد سال که از عمر این زبان می گذرد، هیچگاه با خطر (و بلکه خطراتی) چنین سخت روبرو نبوده است؛ خطرهایی که موجودیت آن و فرهنگِ وسیع و انسانی را که این زبان تعبیر کنندهٔ آن است، تهدید می کند.

اگر علاقه‌مندان به حفظ تمدن و فرهنگ ایران و زبانی که ترجمان این تمدن است کوششی سریع و همه‌جانبه نکنند، معلوم نیست نیم قرن دیگر ــ و بلکه زودتر از نیم قرن ــ زبان فارسی به چه صورت در آید؛ شاید قالبهایی از کلمات به وام گرفته از ملّتهای گوناگون، با روابطی که روزگاری رنگ ایرانی داشته است، بیان دارندهٔ آداب و سنتی غیرایرانی، آن هم ناقص و نارسا.

تعداد مشکلاتی که زبان فارسی و ادبیات فارسی در عصر ما با آن روبروست،

* متن سخنرانی در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد

هر چند کم نیست ولی می توان آنها را طبقه‌بندی کرد و به چند دسته درآورد. آنچه از همه مهمتر و خطرناکتر است این که: موجی هولناك و بنیان‌ریز از سالیان پیش برخاسته است ــ از یك قرن پیش و شاید پیش‌تر ــ و می کوشد تا قالب و مفهوم زبان دری را از میان ببرد؛ نه از آن جهت که مفردات و ترکیبات آن را دوست نمی‌دارد، بلکه با آن چیز دشمن است یا آن چیز را نمی‌خواهد که در طول دوازده قرن، به نثر یا به نظم، در قالب الفاظ این زبان ریخته شده است.

از نخستین سند مکتوب که از این زبان در دست داریم تا آنچه پیش از جنگ دوم جهانی فراهم آمده است، یك عنصر به خوبی تجلی می کند و آن روح تمدن عالی اسلام، آمیخته به سنن و آداب ایرانی است. از تاریخ ابوعلی بلعمی و اندرزنامهٔ عنصرالمعالی و نظام‌الملك طوسی و اشعار عرفانی سنائی، عطار و مولوی و داستانهای نصرالله منشی و محمدبن غازی ملطیوی گرفته تا آثار نویسندگان عصر ما، با همه اختلافی که در موضوع باهم دارند، وحدت گونه‌ای می توان دید، و آن تعلیمات اسلامی است که با درآمیختن با آداب مردم این کشور و اعمال ذوق دانشمندانِ این سرزمین تلطیف شده و دنیاپسند گردیده است و به نام تمدن اسلامی ایرانی خوانده می‌شود. آن موج نمی‌خواهد این مانع را در مقابل خود ببیند.

دشمنی با این تمدن و سنتهای هزار و چند ساله یا ناخشنودی از آن، در قرن ما (قرن چهاردهم هجری) در قیافه‌های گوناگونی پدیدار شده و هرلحظه به شکلی در آمده است تا بهتر مردمان را بفریبد. گاهی به صورت نابکار دانستنِ گفته‌های سعدی و ناسازگاریِ آن با پیشرفت زمان، زمانی در لباس خراباتی و لاابالی نشان دادن حافظ، گاهی در لفافهٔ تقلیدی خواندن شعرهای گذشتگان، نارسایی خط فارسی، آمادگی نداشتن زبان فارسی برای تعبیر از مفاهیم علمی، و خرده گیربهایی از این قبل.

در طول این مدت، کسانی از روی خوش‌باوری با این سازها هم آوازی کرده‌اند و می کنند، بی آنکه نیت بدی داشته باشند. اما اگر بدانند گردانندهٔ تعزیه کیست و چرا مرثیه‌سرایی می کنند، بی گمان از گفتهٔ خود بر می گردند.

مشکل دیگر طرز تفکر یك دسته از دلبستگان و خدمتگزاران این فرهنگ است که در عین خلوص نیت و علاقهٔ وافر به زبان و فرهنگ خود، به هیچ رو عدول از سنتهای گذشته را جایز نمی‌شمارند، و بی آنکه برای تطور ضروری زبان و ادبیات سهمی قائل باشند، از مرز دوره‌های پیش گامی این سوتر نمی نهند و با هر پیشنهاد اصلاحی فقط

به خاطر آنکه سنت کدسکان با آن موافق نیست مخالف‌اند. میزان کمال در ادب و زبان فارسی نزد ایشان، توانایی بر خواندن ذرّهٔ نادره و تشریح معجم و حل غوامض اشعار خاقانی شروانی و نظامی گنجوی است.

مشکل دیگر، گروهی است که زبان ملّی خود را درست نیاموخته، به حکم ضرورت زندگی، با یکی از زبانهای اروپایی آشنا شده‌اند. گسترش و هماهنگی آن زبان با نیازمندیهای روز از یکسو و ناآشنایی ایشان به زبان خود از سوی دیگر، عقدهٔ حقارت در آنان پدید آورده است و چنان می‌پندارند که اگر زبان فارسی روزی در شمار زبانهای زنده بوده است، امروز آن دوران را پشت سر نهاده و در این عصر مناسب با پیشرفتِ زمان نیست. اندوخته‌ای را هم که از نظم و نثر دارد اگر دارای اثر هنری باشد جای آن، قفسهٔ کتابها و جعبهٔ آیینهٔ نمایشگاههاست و درخور درس دادن در مدرسه‌های موسطه و عالی نیست.

مشکل دیگر اکثریتی است که هرچند درس خوانده است اما قدرت تجزیه و تحلیل مطالب را آنچنان ندارد که به آسانی سره را از ناسره و حق را از باطل بشناسد، و در نتیجه مواد خامی برای آن سه دستهٔ دیگر است.

نتیجهٔ این تضادها این است که در عصر ما این صفوف مختلف در یک جبهه با هم همکاری می کنند، و محصول این همکاری حمله به زبان و ادبیات فارسی (مخصوص آنچه امروز در مدارس متوسطه و عالی به نام زبان و ادبیات تدریس می‌شود)، متهم ساختن معلمان فارسی به سهل انگاری یا وظیفه نشناسی و متهم ساختن دانش آموزان و دانشجویان این رشته به بیسوادی است.

در چنین محیطی، شگفت نیست که زبان فارسی، معلم زبان فارسی، دانش آموز زبان فارسی و دانشجوی ادبیات فارسی و فارغ‌التحصیل زبان و ادبیات فارسی تحقیر شود؛ لیسانسیهٔ ادبیات را به حساب نگیرند و تا آنجا در تحقیر این علم و طالبانِ آن بکوشند که این «قضاوت نامنصفانه» به صورت اصل مسلّم درآید که: «دیپلمه‌های ادبی از دیگر رشته‌ها بی‌استعدادتر، تنبل‌تر، و دیرآموزترند» و کسی هم نپرسد که حکم کلی وقتی درست است که پس از آمارگیری دقیق بیش از پنجاه درصد موافق حکم باشد، آیا در موردِ فراگیرنده‌های زبان و ادبِ فارسی چنین آمارگیری به عمل آمده است؟

باز اگر می گفتند آنان که استعدادی دارند، به حکم ضرورت زندگی، به دنبالِ

رشته‌ای می‌روند که آب و نانی داشته باشد، و آنان که به حکم اجبار رشته‌های برخلاف میل خود را انتخاب می کنند، عقب مانده‌ترند، شاید وجهی داشت.

با چنین دشواریها شگفت نیست اگر زبان فارسی که (در گذشتهٔ نزدیک، یعنی روزگاری که با عصر ما فاصلهٔ درازی ندارد) از کنار کوههای اورال تا سرزمین هند و از ماورای چین تا شبه جزیره‌های عربستان و بالکان گوینده و علاقه‌مند داشت، در سرزمین خود و کشور خود به زوال و نابودی تهدید شود.

شاید هم‌اکنون که این مطلب را گفتم در ذهن بعضی از شما بگذرد که زبان فارسی در شبه قارهٔ هند به دنبال فتوحات غزنویان گسترش یافت و در آسیای صغیر کشور گشاییِ سلجوقیان سبب رواج آن گردید و در چین و آسیای مرکزی رابطهٔ بازرگانی آن‌را بدانجا کشاند و خلاصه آن که در آن عصر زبان فارسی پشتوانهٔ سیاسی یا تجاری داشت ولی در طول چند قرن، چون بتدریج نیروهای حمایت کنندهٔ خود را از دست داد، طبعاً پیشرفت آن متوقف شد و سپس عقب‌نشینی کرد.

○

ولی توجه داشته باشید که این قضاوت هنگامی درست و قابل قبول است که بحثِ ما دربارهٔ زبان سیاسی یا اقتصادی باشد. اما وقتی می‌خوانیم خاقانی شروانی قصائد خود را در حرمین می‌خواند و بسیار کسان از آن نسخه برمی‌داشتند، یا طالب علمی در جامع کاشغر از شعر سعدی می‌پرسد، یا ابن‌بطوطه گزارش می‌دهد که در چین مطربان شعر فارسی را در زورق زمزمه می‌کردند، آنجا دیگر لشکرکشی محمود یا قدرتِ الب‌ارسلان نبوده است؛ آنجا معانیِ بلند و مضامین دلنشین و تعالیم انسانی که در خلال کلمات این شاعران خفته بود مردمان را به خواندن و از بر ساختنِ آن می‌انگیخت. ساده‌تر بگویم، زبان قومی را شاید به زور و یا به حکم ضرورت برای مدتی و یا همیشه بتوان بر مردمی تحمیل کرد، اما ادبیات با دل سر و کار دارد و در دل فقط یك قدرت حکومت می‌کند و آن عشق است. آنچه سخنان سعدی و حافظ و مولوی را جهان‌پسند کرده است، رابطهٔ قلبی و رشتهٔ معنوی است که انسانها را با یکدیگر می‌پیوندد.

از مشکلات معنوی که بگذریم، نوبت به گرفتاریهای صوری می‌رسد؛ یعنی مشکل قالب زبان در عصر ما؛ روشن‌تر بگوییم: الفاظی که در عصر ما برای تعبیر از معانی به خدمت گمارده می‌شود. چنانکه همه می‌دانیم، لغت در گفتگو یا نوشتن واسطه‌ای است برای تعبیر از مفهومی که حدود و کمیّت آن به نسبت نیازمندی و اندك یا بسیار بودن

مفهوم تغییر می‌کند. بنابراین لغت هم دورانی دارد، مانند هر موجود دیگری می‌زاید، می‌بالد و سپس می‌میرد.

در عصر ما، به حکم ضرورت و به‌خاطر رابطهٔ روزافزونی که بین کشور ما و ممالک غربی موجود است، هرسال صدها مفهوم از آن کشورها با معانی غیرایرانی وارد زبان فارسی می‌شود و در داخل این زبان جا باز می‌کند. معادل گزیدن برای آن مفاهیم که در زبان فارسی سابقه ندارد کاری نیست که از عهدهٔ ما معلمان برآید و جای آن نیست که در این مجلس در بارهٔ آن سخنی بگویم، اما جای تأسف است که ناآشنایی و شاید بی‌علاقه بودنِ بسیاری از ما سبب شده است که بتدریج صدها کلمهٔ فرنگی در گفتگوی ما جا باز کند و جزء زبان گردد — با آنکه معادل فارسیِ آن از دیرباز در این زبان انتخاب شده و یا وجود داشته است.

کلماتی مانند: اتیکت، اتیکت، اکازیون، اکسترن، انترن، انفرماسیون، اوت، پلان، ترافیک، جُک، دراگ‌استور، رآکسیون، رسپسیون، کوکتیل، ماکت... از رادیو و روی تابلوها و صفحه‌های روزنامه و تلویزیون، به نامه‌های اداری و کتابهای درسی راه یافته است. کوشش ما و شما معلمانِ فارسی در مبارزه با این لغتها شاید به نتیجه برسد.

اگر همتی کنیم، خود این لفظها را در گفته‌ها و نوشته‌هامان نیاوریم، اگر رغبت فارسی خواندن و فارسی نوشتن را در شاگردانِ خود پدید کنیم، اگر به آنان بیاموزیم که زبان فارسی کم و کاستی از زبان فرنگی ندارد، دور نیست که اندک اندک نتیجه بگیریم.

دوستی دارم که خود استاد فارسی و فارسی نویسِ فصیحی است و از بعضی نوشته‌های آشفته و آمیختهٔ امروز رنج می‌برد. می‌گفت نزد مدیر روزنامه‌ای گله کردم که چرا به چنین نویسنده‌ها رخصت می‌دهند که این جمله‌های غیر فصیح و نادرست را بنویسند. آن مدیر روزنامه در پاسخ می‌گفت گله را من باید از شما بکنم که چرا شاگردان فارسی‌ندان از زیر دستتان بیرون می‌آیند.

○

درس گفتن در مدرسه‌های متوسطه نیز خود مشکل دیگری در راهِ آموختنِ زبانِ فارسی است. معلمان دبیرستان ناچار باید کتابهایی را که وزارت آموزش و پرورش تعیین کرده است به دانش آموزان درس بدهند. بعضی از این کتابها که از روی آن درس می‌دهیم نه برای آموختن «زبان فارسی» مناسب است و نه برای تدریس «ادبیات فارسی» کفایت می‌کند. زبان فارسی یعنی زبانی که مفهومهای واقعی را (که در زندگی ما

آن سروکار داریم و از آن ناگزیریم) در بر دارد. این مفهومها در قالبِ کلماتی ریخته می‌شود که مردم عین آن یا شکستهٔ آن را برای تعبیر از آن مفهوم به کار می برند و با صورت و معنیِ آن آشنایی کامل دارند؛ یعنی آنچه شاگرد متوسطه را توانا می کند که وقتی کتابی ساده را خواند، معنی آن را بی‌زحمت و با کمتر مراجعه به کتاب لغت بداند وقریحه‌ای دروی‌پدیدمی آورد که هرگاه خواست مطلبی را از ذهن به روی کاغذ بیاورد و یا در محلی بگوید، کلمات و جمله‌بندیِ آن برای ادای مقصودِ او کافی باشد و این زبان را هر دانش آموزِ درس خوانده‌ای باید بداند. اما ادبیات فارسی جنبهٔ هنری دارد و آن خاص طبقه‌ای معین است. برای کسانی است که این رشتهٔ هنری را می گزینند. آنجا باید ادبیات به مفهوم وسیع آن از نثر و نظم و نمونه‌های مختلفِ هریك و علت تطور هررشته از آن تحلیل و بررسی شود. قطعه‌هایی از شعر و نثر پراکنده و بی‌ارتباط به یکدیگر کنار هم نهادن بی آنکه هدفی مشخص داشته باشد، نه برای آموختن ادبیات فارسی به درد می خورد و نه برای درس دادنِ زبان فارسی ــ بخصوص که می‌دانیم مطالبِ همین کتابها را هم از آغاز تا پایان درس نمی‌دهند و گاه معلمی در سال تنها به درس دادنِ چند صفحه یا تفسیرِ چند بیت بسنده می کند.

○

پس از عرضِ این گزارش که یقین دارم تعبیری بود از آنچه در ذهنِ بیشترِ شما دوستان عزیز است، می خواهم از این گفتار و از این جلسه نتیجه‌ای بگیرم: شما دوستان دانشجو، آنان که رشتهٔ ادبیات فارسی را می‌خوانید، دیر یا زود مستقیماً تدریس زبان و ادبیات را در یکی از مدارس متوسطه یا ان شاء اللّه در مدارس عالی به عهده خواهید گرفت و آنان که رشته‌های غیرادبی را می گذرانند، غیرمستقیم با زبان فارسی سر و کار خواهند داشت و در آموختنِ آن به دیگران به همین نسبت شریك خواهند بود. سرنوشت این زبان، هرچند در محیطی محدود باشد، در دست شما خواهد آمد. شما دیر یا زود با این مشکلات که برشمردم روبرو خواهید شد. باید از آنها نهراسید و به اندازهٔ توانایی، این گرهها را باحسن تدبیر بگشایید و زبانِ فارسی را چندانکه می توانید از این آشفتگی و هرج و مرج رها سازید و از مضمحل شدنِ آن مانع شوید. استادان و معلمانی که پیش از ما بودند، وظیفهٔ خود را انجام دادند ــ خدای بزرگ روانشان را شاد دارد و به آنان اجر دهد ــ

این نرمی و روانیِ نسبی که در نثر فارسی پس از عصر مشروطیت پدید آمد و تا

حدود سه قرن دوام یافت. نسخهٔ زحمات معلمان دارالفنون، دارالمعلمین عالی، دانشسرای عالی و دانشکدهٔ ادبیات است. وقتی به کلاس درس می‌رویم، باید بدانیم که فارسی درس دادن (چه زبان فارسی و چه ادبیات فارسی) مانند هر درس دیگر هدفی دارد. پس باید زبان را با ادبیات آمیخت، باید هریک را تا آنجا دنبال کرد که ما را بدان هدف برساند. این کار تا سی ۵ سال پیش می‌شد ولی به قول معروف، از هرجای ضرر برگردیم منفعت است.

چنانکه اشاره کردم، زبان و لغت وسیله‌ای است که مفهومی را از ذهنی به ذهن دیگر انتقال می‌دهد و وسیله هرچه ساده‌تر باشد بهتر است. شما دوستان عزیز که در طول تحصیلات دانشکده با سیر و تحول ادبیات فارسی آشنا شده‌اید می‌دانید آن دسته از نوشته‌ها و کتابها که از قرن چهارم تا پایان نیمهٔ اول قرن هفتم هجری در دست داریم، به زبان ساده یعنی نزدیک به زبان گفت و شنود مردم نوشته شده است. البته حساب نظم و نثر فنی را باید از این سیر طبیعی جدا کرد. قصیده‌های عنصری، معزی، انوریِ ابیوردی، خاقانی شروانی، منظومه‌های نظامی گنجوی، و نثر نصرالله منشی، سعدالدین وراوینی و محمدبن غازی ملطیوی را کنار می‌گذارم. هنرمندانی که این آثار برجسته را فراهم آورده‌اند برای عامهٔ مردم شعر نمی‌سرودند و نثر نمی‌نوشتند؛ کالای آنان برای عرض در محضرِ طبقاتِ برجسته فراهم می‌آمد و می‌دانیم که در چنان عصر این طبقات در همه چیز حتی در وسیلهٔ تعبیر از مقصود، با دیگر مردم فرق داشتند و دیدیم که با از میان رفتنِ این دستهٔ خاص ــ یعنی طبقه‌ای که خریداران آن آثار بودند ــ آن نوع هنر نیز منسوخ شد و آنچه در دوره‌های پس از صفویه بدان سبک پدید آمد تقلیدی ناقص بود و در بعضی موارد فاقد هرگونه آثار هنری.

○

حالا به مرحلهٔ دوم می‌رسیم. وقتی تشخیص دادیم که چه می‌خواهیم بیاموزیم، نوبت به آن می‌رسد که چگونه آن را بیاموزیم. این مرحله‌ای حساس است و گمان می‌کنم علت سرخوردگی گروهی از دانش‌آموزانِ زبان فارسی از اینجاست. ممکن است معلم عیب کار را ناشی از کتاب درسی بداند. به نظرِ بنده، کتاب درسی خوب نوشته شده باشد یا بد، چندان اثری در پیشبردِ غرض معلم نخواهد داشت. اگر دوستان ما سعی کنند که نخست ذوقِ شاگردانِ خود را در زمینهٔ مطالعات بیازمایند، آنگاه برای هر دسته از آنها کتابی موافقِ ذوقِ آنان، به شرط آنکه با نثر خوب و صحیح نوشته شده

باشد و موجب بد آموزی نگردد، برگزینند و شاگردان را موظف کنند که در هر هفته‌ای یا ماهی به هنگام فراغت کتابی را بخوانند و سپس خلاصهٔ آن را در کلاس برای معلم بازگو کنند، شاگرد را در دو زمینه یاری کرده‌اند: یکی تقویتِ قوهٔ درک معنی، دیگری ایجاد ملکهٔ تقریر و انشاء در وی. به موازات این کار، باید شاگردان را با خلاصه‌ای از متنهای فصیح نوشتهٔ استادان گذشته و معاصر، به شرط آنکه در آنها معنی فدای لفظ و صناعاتِ لفظی نشده باشد، آشنا کنند. در این باره مجالِ سخنِ فراوانی است. بیش از این وقت شما را نمی گیرم، گمان می کنم اگر ما معلمان همتی کنیم و این اصول را که گفتم رعایت کنیم، بطور غیرمستقیم، بسیاری از آشفتگیها و نابسامانیها از بین خواهد رفت.

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی (مشهد)، ۱۳۵۲

تطور قواعد عربی*

و روش استفاده از آن برای فرهنگ اسلامی در عصر ما

بحث در قالب زبان یعنی لغت، صرف و نحو باید در جایی عنوان شود که تعلیم زبان و ادبیات را عهده‌دار است، در حالی که بحثهای دانشکدهٔ الهیات عموماً پیرامون معانی است نه الفاظ، و به اصطلاح در اینجا عالم و طالب علم بیشتر به دنبال مدلول‌اند نه دلیل. بنابراین شاید بپرسید چرا چنین موضوعی برای بحث در این دانشکده انتخاب شده است؟ این پرسش یا اعتراض شاید از نظر اصول درست باشد، ولی می‌دانیم که در حال حاضر هیچ دانشکده‌ای مانند دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی با متون عربی سروکار ندارد.

درست است که دانشمندان ایران پس از اسلام تا آغاز عصر صفوی بیشتر کتابهای علمی خود را در رشته‌های تخصصی خویش به زبان عربی نوشته‌اند، و عالم هر رشته از علوم باید از عربیت تا آن حد برخوردار باشد که بتواند در میراث گذشتگان تتبع کند، لیکن عملاً می بینیم طالبان علم در دانشکده‌های پزشکی، داروسازی، گیاهشناسی، علوم و حتی رشتهٔ تاریخ و جغرافیای دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، هنگام تتبع و تحقیق، بیشتر به خواندن کتابهای دانشمندان مغرب می پردازند و کمتر به مأخذهای عربی رجوع می کنند. تنها دانشکدهٔ الهیات است که به تمام معنی، سنتهای اسلامی گذشته را باید حفظ کند. زیرا قرآن، تفسیر، احادیث نبوی و ائمهٔ معصومین، عرفان و تصوف، منطق و فلسفه و کلام اسلامی را نمی توان از مأخذ غیراسلامی تعلیم گرفت.

* موضوع گفتاری است که در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد ایراد شده است.

طالب علم باید به کتابهای دست اول رجوع کند و چون زبان عربی مدخل این علوم، و قواعد ادب عربی کلید در این مدخل است، طالب علم دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی ناچار از فراگرفتن قواعد این زبان است؛ مخصوصاً صرف و نحو. قواعد زبان عربی چنانکه در ضمن بحث خواهیم دید، از آغاز نشأت آن تا به امروز، تحولات گوناگونی دیده و گسترش عظیمی یافته است تا آنجا که می توان گفت ماهیت بحث در بعضی مسائل تغییر کرده است. پس می بینیم که فرصتی پیش آمده است تا این مشکل را با استادان و دانشجویان در میان بگذارم که امروز تکلیف کسانی که ادبیات عرب را به عنوان وسیله‌ای فرا می گیرند نه هدف، با چنین قواعد گستردهٔ دگرگون شده چیست؟ باید چه مقدار بخوانیم و تا کی بخوانیم و برای چه بخوانیم؟

مشکل تعلم و تعلیم این فن به محیط دانشکده محدود نمی‌شود؛ در مدارس متوسطه نیز چنین گرفتاری موجود است و چون در حال حاضر بیشتر فارغ‌التحصیلان دانشکدهٔ الهیات و رشتهٔ زبان عربی دانشکدهٔ ادبیات‌اند که تدریس عربی را در دبیرستانها به عهده می گیرند و هم آنها هستند که در آینده باید در برنامهٔ درسی ادبیات عرب اظهارنظر کنند، پس همه با این مشکل روبرو هستیم و به اصطلاح معلم و متعلم در آن ذی نفعند. و چون قبلاً گفتم که تعلیم قواعد و اصولاً یادگرفتن زبان عربی برای ما، به قول اصولیان طریقیّت دارد نه موضوعیت، وسیله هر چه ساده‌تر باشد بکارتر و بهتر است.

امید دارم اگر گاهی ضمن گفتار، سنتهای گذشتگان مورد نقد یا احیاناً اعتراض قرار گیرد، گناهی نابخشودنی مرتکب نشده باشم. می دانیم که ادبیات عربی مفهومی است عام و مصداق خارجی آن به‌ترتیب اهمیت، گذشته از متون نظم و نثر، علم‌اللغه، صرف و نحو، معانی و بیان، بدیع و نقدالشعر است.

بنده در اینجا فقط در تطور صرف و نحو بحث خواهم کرد، زیرا آنچه از ادبیات عربی در این دانشکده به کار می آید، دریافت معنی از متون عربی است؛ و مفتاح دریافت معنی درست، دانستن مقدار لازم از قواعد دو علم صرف و نحو است و با فراگرفتن صرف و نحو می توانیم متون عربی را بفهمیم و معانیی را که بدان نیازمندیم دریابیم؛ در صورتی که از علوم بلاغی بیشتر در گفتار و نوشتن استفاده می‌شود و پرداختن بدان در عهدهٔ مرکزی است که زبان عربی را برای تحریر و گفت و شنود — یعنی به صورت زنده — تعلیم می دهد.

تعریف صرف و نحو را همه می‌دانیم؛ در تعریف نحو گفته‌اند:

مجموعهٔ قواعدی است که وقتی آن را دانستیم، آخر کلمه را درست اعراب می‌کنیم؛ یعنی نصب را به جای جر و جر را به جای رفع به کار نمی‌بریم. صرف نیز قواعدی است که به ما می‌آموزد چگونه باید صورت لفظی را تغییر داد تا معنیهای مختلف از آن به دست آید. صرف و نحو در هر زبانی موجود است و اختصاص به زبان عربی ندارد. بدون رعایت قاعده‌های این علم، معنی کلمه و جمله به درستی فهمیده نمی‌شود و یا به دشواری فهمیده خواهد شد.

اما این خصوصیت که موقعیت هر کلمه در جمله از راه حرکت آخر کلمه معلوم گردد، بدان تفصیل که در زبان عربی وجود دارد، امروز در زبانهای زنده دیده نمی‌شود و نمونهٔ آن را در بعض زبانهای مردهٔ باستانی می‌توان یافت. برای مثال باید عرض کنم که در زبان فارسی پیش از اسلام (زبانهای دورهٔ اول) آخر کلمات هشت حالت داشته و حرف آخر کلمه در هر یك از این حالات هشتگانه حرکتی و یا حالتی خاص به خود می‌گرفته است، در صورتی که امروز در زبان فارسی دری فقط دو حالت در آخر کلمه وجود دارد: یکی حالت منادی که بر آخر کلمه الف افزوده می‌شود و دیگری حالت مضاف بودن اسم که آخر آن کسره می‌گیرد. اما در زبان عربی حالتهای سه گانه: رفع، نصب و جر، از دیرباز یعنی پیش از اسلام وجود داشته است و پس از گذشت قرنها ادیبان و دانشمندان عرب و یا غیر عرب که مقید به درست گفتن بوده‌اند، این حالتها را رعایت کرده‌اند؛ اگر چه در عصر ما استادان عرب ندانسته یا دانسته، دیگر مانند گذشتگان در حفظ سنت اهتمام ندارند و گاه‌گاه گفتار آنان خالی از لحن نیست.

تحول در قواعد زبان، قاعده‌ای است طبیعی و زبان با گذشت زمان از دشواری به آسانی می‌گراید. اما چرا قرنها زبان عربی از این قاعده به کنار مانده است؟ تا آنجا که این بنده می‌دانم، قرآن کریم ضامن بقاء این سنت هزار و چند صد ساله است که از هنگام نزول آیات آن بر رسول اکرم تا امروز، پیوسته در مسجدها و خانه‌ها و مدرسه‌ها با رعایت اعراب درست و حفظ حرکات و ضوابط تلاوت شده و می‌شود؛ بلکه ضرورت تدوین قواعد نحو عربی را، چنانکه خوانده‌ایم، غیرت بر درست خواندن قرآن مجید ایجاب کرد. گویند مردی قرآن کریم را بدون رعایت اعراب صحیح تلاوت کرد. شنیدن خطا در کلام الهی بر مسلمانی دشوار آمد و به دنبال، آن قواعد اولیهٔ نحو تدوین شد. سپس رعایت حفظ قواعد نحو در قرآن و سنت نبوی بر خطب و مواعظ سایه انداخت و

در نتیجه دانشمندان عرب و عجم نسلاً بعد نسل خود را ملتزم بدین رعایت دیدند. شگفت این که عدم اهتمام برحفظ اصول قواعد نحو به موازات عدم توجه کامل به تلاوت قرآن مجید و حفظ قراءت سنت رسول پدید شده است.

در این که چه کسی قواعد صرف و نحو را برای زبان عربی تأسیس کرد هنوز هم جای بحث و گفتگو است. هر چند این بحث از نظر عملی کوچکترین فایده‌ای ندارد اما از نظر تاریخی و ارضای غریزهٔ کنجکاوی کسانی که در این باره تتبع کرده‌اند، به نتیجهٔ واحد و قاطعی نرسیده‌اند. تقریباً اکثریت قریب به اتفاق متقدمان گفته‌اند ابوالأسود دُؤلی نحو را از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(ع) فرا گرفت. بیشتر متأخران شرق و غرب نیز این نظر را پذیرفتند.

ابن ندیم که در سال ۳۸۰ هـ.ق در گذشته است چنین می نویسد: بیشترِ علما براین‌اند که نحو از ابوالأسود دُؤلی گرفته شده و او آن را از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب صلوات‌اللّه علیه آموخت. بعضی گفته‌اند نحو را نصربن عاصم دُؤلی و یا لیثی رسم کرد.

و هم ابن ندیم گوید به خط ابی عبداللّه بن مقله از ثعلب خواندم که او گفت ابن لهیعه از ابوالنصر روایت کند که عبدالرحمان بن هرمز نخستین کسی است که عربیت را وضع کرد و او اعلم به انساب و اخبار قریش و یکی از قُرّاء بود.[1]

و ابن ندیم در مورد دیگر عبارتی دارد؛ وی ذیل عنوان «سببٌ یدلّ علی انَّ من وضَعَ فی النحوِ کلاماً ابوالأسود الدؤلی» حکایتی آورده است، خلاصهٔ آن این که: محمدبن حسین معروف به ابن ابی بعره که از گرد آورندگان کتاب بود، صندوقی داشت. در آن صندوق اوراقی بود از پوست و انواع کاغذ. ضمن آن اوراق چهار ورق کاغذ چینی دیدم که بر آن نوشته بود کلام در فاعل و مفعول است از ابی‌الأسود، به خط یحیی بن یعمر، و زیر آن به خط عتیق، خط علّان نحوی، و ذیل آن خط نضربن شمیّل بود.

به هرحال چنانکه گفته شد بحث در این باره نه تازگی دارد و نه فایده، آنچه مسلم است سالها و شاید قرنها پیش از تولد عبدالرحمان بن هرمز و ابوالأسود، عرب به حکم غریزه، آخر مبتدا و فاعل را مرفوع و آخر مفعول را منصوب می خوانده است بی آنکه بداند این کلمه مبتدا و آن کلمه مفعول است؛ چنانکه هر ایرانی می گوید: «حسن را

۱. ابن ندیم، الفهرست، چاپ تجدد، ص ۴۵

دیدم» و «حسن مرا گفت»، بدون آنکه بداند در جملهٔ نخست حسن مفعول صریح، و در جملهٔ دوم، مسندالیه است، مگر آنکه بخواهیم با آن طالب علم هم‌سخن شویم که می گفت: نظم منطقی قواعد صرف و نحو عربی چنان است که ناچار باید گفت نخست این قواعد را فراهم کرده و نوشته‌اند و سپس مردم بر طبق آن سخن گفته‌اند. ابن جنی می گوید: اعرابی نجیب فصیح در موصل با من همصحبت شد که از او فصیحتر ندیدم. روزی برای امتحان وی را گفتم: چگونه می گویی: «اکرم اخوک اباك؟» گفت: همچنین که گفتی. گفتم: آیا می گویی «اکرم اخوك ابوك؟» گفت: هرگز ابوك نمی گویم. گفتم: چگونه گویی «اکرمنی ابوك». گفت: این چنین که گفتی. گفتم: تو نگفتی که هرگز «ابوك» نخواهی گفت؟ گفت: اینجا جهت کلام تغییر کرد (یعنی در هر دو صورت یکی نیست). ابن جنی گوید: آیا این همان نیست که نحویان «اب» را در جملهٔ اول مفعول و در جملهٔ دوم فاعل می خوانند؟

از روی همین غریزهٔ سخنگویی بود که قواعد نحو را فراهم کردند. فراهم آورندهٔ آن ابوالأسود باشد یا لیث یا عبدالرحمان یا دهقانی از مردم بصره، آنچه مسلم است، این که بصره نخستین شهری است که علم نحو در آن پدید آمد و نشأت گرفت.

شهر بصره مرکز تعلیم و تعلم نحو عربی گردید و علمای صاحبنظری از طبقه اول، چون یحیی بن یعمر (م ۱۲۹ هـ.ق) و میمون اقرن و عنبةالفیل و عیسی بن عمر ثقفی (م ۱۴۹ هـ.ق) و خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ هـ.ق) و سیبویه (م ۱۸۰ هـ.ق) و یونس بن حبیب (م ۱۸۲ هـ.ق) و گروهی دیگر از بزرگان از این شهر برخاستند. طولی نکشید که در کوفه نیز مرکز دیگری برای بحث و تعلیم وتعلّم این علم تأسیس شد و از این حوزه نیز گروهی چون مفضل ضَبّی (م۱۶۸ هـ.ق) کسائی (م۱۸۹ هـ.ق) فراء (م۲۰۷ هـ.ق) و ثعلب (م۲۹۱ هـ.ق) برخاستند.

از رقابت و مشاجره در آراء بین علمای این دو شهر شاید همگی آگاه باشید و می دانید که گاه پیروان هردو مکتب از حد مناظره فراتر می‌رفتند و از طریق علما خارج می شدند، و شیوهٔ نابخردان را که سفاهت و دشنامگویی است پیش می گرفتند. این دو بیت را به ابومحمد یزیدی یحیی بن مبارك (م۲۰۲ هـ.ق) نسبت داده‌اند:

اَفسدَ النَّحْوَ الكِسائیُ　　　وثَنّی ابنُ غَزالَة

و اری الاحمر تیساً فاعلفوا التیس النخالة [۲]

و هم او راست:

کنا نقیس النَّحوَ فیما مَضَی علی لسانِ العرب الأوَّلِ
فجاء اقوام یقیسونه علی لُغی اشیاخ قطرُبَل
فکُلَّهم یعمل فی نقضِ ما به یصابُ الحقّ لا یأتلی
انَّ الکسائی و اصحابَه یرقون فی النحو الی اسفل [۳]

متأسفانه در فاصلهٔ یك قرن، یعنی از عصر ابوالأسود تا عصر سیبویه و تألیف الکتاب، هیچگونه اثر مستقل قابل توجه در نحو عربی در دست ما نیست و نمی‌دانیم روش مکتب بصره در تدوین و تعلیم مباحث علم نحو و صرف پیش از عصر سیبویه چگونه بوده است. وضع الکتاب و چگونگی بحث در مسائل علم نشان می‌دهد که مؤلف نخواسته یا متوجه نبوده است که باید مسائل را طبقه‌بندی علمی کرد. علاوه بر این، متتبع به‌خوبی در می‌یابد که مصنف در عین حال که مباحث نحو و صرف را مطرح می‌کند، به جنبهٔ لغوی بیشتر توجه دارد؛ چنانکه گویی اصالت لغت در این کتاب مهمتر از جنبهٔ تطور حالات لغت است. از طرفی احاطهٔ وی بر اقوال علمای گذشته و کثرت استشهاد او به آیات قرآن کریم و امثال و اشعار عرب آنچنانکه مطالعه کننده را به اعجاب وا می‌دارد، این پرسش را برای وی پیش می‌آورد که آیا اثر سیبویه طفره و جهشی است از دورهٔ ابوالأسود تا تصنیف الکتاب، که تنها نبوغ سیبویه موجب این طفره شده است و یا در فاصلهٔ این یك قرن کتابهای دیگری این خلأ را پر ساخته و سیبویه بر آن کتابها وقوف داشته است.

به هر حال چنین به نظر می‌رسد که مکتب بصره قواعد علم را براساس تتبع در اشعار جاهلی و استقراء در قبائل و پرسش از اعراب اصیل بنا نهاده بود، در صورتی که کسائی پیشوای مکتب کوفه به گفتهٔ اعراب سواد (اطراف بغداد) که زبان آنان آمیخته بود، اکتفا می‌کرد.[۴] دربارهٔ او گفته‌اند: کسائی در شعر دستی نداشت و در علماء

۲. معجم الادباء، مارجلیوث، ج ۵، ص ۱۹۰ ۳. همان، ج ۷، ص ۲۹۰

۴. همان، ج ۵، ص ۱۹۰

عربیت جاهل تر از او به شعر کس نبود.[5]

این درس‌نویسه گویند کسائی سواد را که جز به هنگام ضرورت جائز نیست، می گرفت و آن را اصل قرار می داد و بر آن قیاس می کرد.[6] سالها کوفه و بصره قبلهٔ معلمان این علم، در شهرها و مراکز فرهنگ اسلامی بود. هر طالب علم یا عالم خود را به یکی از این دو مکتب می بست. و پیرو هر مکتب می کوشید برتری استاد یا اصالت مکتب خود را بر دیگری تحمیل کند.

اخفش (سعید بن مسعده) گفته است: الکتاب سیبویه را در جمعه‌ای بر کسائی خواندم و به من هفتاد دینار بخشید و در اثنای خواندن، می گفت: این سخن را نشنیده‌ام، برای من بنویس!

جاحظ این گفتهٔ کسائی را جزء مفاخر نحویان بصره بر نحویان کوفه آورده است.[7] گاه حدود این کشمکشها از حلقه‌های درسی مدرسه تجاوز می کرد و به دربار خلفا و حکام و وزراء می‌رسید؛ مانند مناظرهٔ کسائی و اصمعی در محضر هارون‌الرشید بر سر اعراب کلمهٔ «رئمان» در بیت امرؤ القیس.[8]

و گاه مداخلهٔ قدرت در علم سبب می‌شد که حقیقت مغلوب گردد. از مباحثه یا مشاجره‌ای که در محضر یحیی برمکی بین کسائی پیشوای مکتب کوفه و سیبویه پیشوای مکتب بصره در گرفت، آگاهید. شرح آن در تاریخ ادب و بلکه کتب درسی نیز آمده است و کسانی که مبحث «اذا» را از باب اول کتاب مغنی اللبیب ابن هشام خوانده‌اند، از این ماجرا آگاهند.

چون بغداد در نیمهٔ اول قرن دوم ساخته شد و مرکز خلافت در این شهر استقرار یافت، علما بدانجا روی آوردند. طبعاً مرکز دیگری برای تعلیم نحو و صرف در مقابل بصره و کوفه تأسیس گردید و طولی نکشید که علمای برجسته‌ای چون ابن الخیاط (م ۳۲۰) و ابن کیسان (م ۲۹۹) از این مرکز برخاستند.

روی کار آمدن حکومتهای مستقل محلی در ایران، سبب شد که از قرن چهارم به بعد اثر کوشش علمای این سرزمین در حوزه‌های علمی این مملکت تجلی کند و

۵. وفیات الاعیان، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۲، ص ۴۵۷؛ و نیز معجم الادباء، (ذیل ترجمهٔ کسائی).

۶. بغیة الوعاة، چاپ مطبعة السعادة، ۱۳۲۶ هـ.ق، ص ۳۳۶

۷. معجم الادباء، ج ۶، ص ۸۵

۸. همان، ج ۵، ص ۱۹۱؛ و مغنی اللبیب، چاپ محمد محیی‌الدین، ج ۱، ص ۴۶

به جای کوفه و بصره و بغداد، مدارسی برای تعلیم نحو و صرف در ری، فارس، خراسان و دیگر شهرهای ایران تأسیس گردد.

ظهور دولت فاطمی در مصر، و همچشمی آنان با عباسیان بغداد، موجب شد که علم نحو و ادبیات به افریقا و غرب ممالك اسلامی نفوذ کند؛ چنانکه تأسیس دولت اموی اندلس، سبب رواج بازار ادب در شهرهایی مانند قرطبه، غرناطه و اشبیلیه گردید و علمای بزرگی چون شلوبین و جزولی از آن مناطق برخاستند. نتیجهٔ پیدایش مراکز جدید تعلیم و تعلم ادب عربی، این بود که دیگر اصالت مکتب کوفه و بصره از میان رفت و آراء و نظریات تازه‌ای پیدا شد که گاه موافق با آراء یکی از این دو مکتب و گاه مخالف با آراء هر دو مکتب بود.

اکنون که از انتقال مراکز علم سخن گفتیم، ببینیم که این علم چگونه تطور یافت. چنانکه گفتیم و چنانکه می‌دانید، قواعد نحو و صرف برای آن تدوین و نوشته شد تا مردم غیر عرب که مسلمانی را پذیرفته‌اند به زبان دینی خود درست سخن گویند و درست بنویسند.

می گویند در آغاز حجاج بن یوسف ثقفی از ابوالأسود خواست تا قواعد نحو را مرتب کند و او نپذیرفت تا آنکه شنید مردی آیه‌ای از قرآن را به غلط می‌خواند و آن خطا چنان بود که معنی کلام الهی را دگرگون می‌ساخت. ابوالأسود بی‌درنگ نزد حجاج رفت و گفت آنچه از من خواستی خواهم کرد.[۹]

سپس قواعد نحو را براساس سه اصل معروف بنا نهاد و گمان می‌کنم اگر کسی موارد این سه قاعده را تشخیص دهد و عوامل رفع و نصب و جر و جزم را به اختصار بشناسد، در گفتن و نوشتن مرتکب خطایی که موجب اخلال در تفهیم معنی که غرض اصلی از گفتار است، نخواهد شد.

اما رونق بازار علم در بصره و سپس کوفه و بغداد و پیدا شدن عالمان بزرگی که زندگی خود را وقف بحث در این علم و گسترش آن کردند سیر ادب عربی را از مسیر طبیعی منحرف کرد، سپس این علم را تا آنجا در راه انحرافی پیش بردند که شاید بتوان گفت غرض اصلی فراموش شد، و به جای آنکه وسیله‌ای برای تعلیم درست سخن گفتن باشد، مانند دیگر علوم نظری وسیلهٔ خودنمایی و برتری نمودن و الزام خصم در

۹. وجوه دیگری نیز آمده است که ذکر همهٔ آنها سودی نخواهد داشت.

حلقه های درس و مجالس بزرگان گردید. دیگر علمای فن بدان توجه نداشتند که مردم چه می گویند بلکه کوشش می کردند که قاعده‌ای استخراج یا تأسیس کنند که باید بر طبق آن سخن گفت، سپس این قاعده را بر معارضان خود بقبولانند. یاقوت ذیل ترجمهٔ احوال ابن جنی نویسد که یکی از اهل ادب بیتی چنین سرود:

باتت نُعیمة والدنیا مفرقـة   و حال من دونها غیر انْ مزعوج

او را گفتند: «مزعَج» صحیح است، نه «مزعوج». وی را ناخوش آمد و نحویان را بدین ابیات، هجو گفت:

ماذا لقینا من المستعربین و من   قیاس نحوهم هذا الذی ابتدعوا
ان قلت قافیة بکراً یکون بها   بیتٌ خلافُ الذی قاسوه او ذرعوا
قالوا لحنت وهذا لیس منتصباً   و ذاک خَفْضٌ وهذا لیس یُرتفعُ
و خرَّضوا بین عبدالله من حُمُقٍ   و بین زید فطال الضَّربُ والوجعُ
کم بین قوم قد احتا لوا لمنطِقهم   و بین قومٍ علی اعرابهم طُبِعوا
ما کل قولِیَ مشروحاً لکم فُخُذوا   ما تعرفون ومالم تعرفوا فَدَعُوا
لِانَّ ارضِیَ لا تُشَبُّ بِها   نارالمجوس ولا تبنی بهاالبیعُ

چنین تطور یا گسترش مجال بحث در کلیهٔ علوم نظری که اساس استدلال آن بر قیاس برهانی است و به اصطلاح ضابط علمی محسوس ندارد، دیده می‌شود. برای نمونه باید عرض کنم علم اصول فقه که علم به قواعد کلی است که در طریق استنباط احکام فرعی فقهی قرار می گیرد، با گذشت زمان، در مدرسه‌های دینی با فلسفه و علم دلالةالالفاظ و زبان‌شناسی مباحث دیگر درهم آمیخت. مباحثی که پرداختن بدان از راه قیاس برهانی شاید صحیح نباشد، و کار بدانجا کشید که ماهها و شاید سالها بحث در مسأله‌ای می کردند بی آنکه با فقه ارتباطی داشته باشد. معروف است که یکی از علمای بزرگ اواخر قرن سیزدهم هجری، دوازده سال به بحث در مسألهٔ مقدمهٔ واجب پرداخت و پس از آنکه بحث خود را پایان داد، گفت: این بحث در علم فقه ثمره‌ای ندارد. علم صرف و نحو مخصوصاً علم نحو نیز از قرن سوم به بعد چنین سرنوشتی را یافت و هنوز هم در مدارس قدیم در آن راه سیر می کند و در مدارس جدید هم با همهٔ اصلاحاتی که در طریق آموختن آن کرده‌اند، از آن عوارض رها نشده است. کسی که در کتب ترجمه

و طبقاتِ علمای نحو و کتابهای ادبی تتبعی کند نمونه‌هایی از مباحث را خواهد دید که اگر نگوییم پرداختن بدان ضایع کردن وقت است باید قبول کنیم که نتیجه‌ای برای آنچه نحو و صرف به خاطر آن تأسیس شده است، ندارد.

قاعده یا قاعده‌هایی را که در زبان همهٔ اقوام و ملل موجود است و بدون رعایت آن شاید فهمیدن معنی در مواردی دشوار می گردد، به صورتی در آوردن که پس از عمری تحصیل، طالب علم نتواند بگوید این علم را آموخته‌ام، در نوع خود کاری معجز آساست.

می گویند مردی نزد حسین بن احمدبن خالویه آمد و گفت: می خواهم از عربیت آنقدر یاد بگیرم که زبانم بدان راست شود. ابن خالویه گفت: پنجاه سال است که من نحو می آموزم هنوز نتوانستم زبانم را بدان راست کنم.[۱۰]

نمونه‌ای از بحثهایی را که بین دانشمندان علم نحو در حوزه‌های درس رفته است برای شما می خوانم. این نمونه مشتی از خروار و اندکی از بسیار است:

احمدبن بکر عبدی، شاگرد ابوسعید سیرافی را با یوسف بن ابی‌سعید سیرافی در یاء «یفعلین» بحثی رفت. ابن سیرافی گفت: «یاء» در «یفعلین»[۱۱] علامت تأنیث و فاعل مضمر است. احمد گفت: اگر این یاء مانند «تاء» «ضربت» تنها علامت تأنیث باشد، باید ضمیر مثنی هم ثابت ماند. ولی این «یاء» با آنکه دلالت بر تأنیث دارد، معنی فاعل هم می‌دهد و چون صِیغه به تثنیه برگشت ضمیر واحد که یاء است باطل باشد و الف به تنهایی باقی ماند.[۱۲]

احمدبن یحیی ثعلب گوید: ریاشی در سال ۲۳۰ به بغداد آمد و من به مجلس او رفتم. گفت: ترا از مسأله‌ای می پرسم، آیا «نعم الرَّجلُ یقومُ» را جائز می‌دانی؟ گفتم: آری نزد همه جائز است. کسائی در جمله، قائل به اظهار است و تقدیر جمله نزد او «نعم الرَّجلُ رجلٌ یقوم» بود. چه او «نعم» را فعل می‌داند. وفَرا، قائل به اظهار نیست، چه «نعم» نزد او اسم است و «الرجل» را به نعم رفع دهد و «یقوم» را صلهٔ «الرجل» داند و سیبویه قائل به اظهار نیست و «نعم» را فعل می‌داند. لکن «یقوم» را بدل

۱۰. معجم‌الادباء، ج ۹، ص ۲۰۲

۱۱. در طبع مارجلیوث، به جای یاء «تاء» نوشته شده که خطاست، ولی در طبع دارالمأمون، جزء ۲، ص ۲۳۷ «یاء» ضبط شده است.

۱۲. معجم‌الادباء، ج ۱، ص ۳۸۱

می‌انگارد.[13]

اگر قبول کنیم که غرض از علم نحو همان درست گفتن و درست خواندن و غرض از علم صرف، درست به کار بردن صیغه است، بحث در باب یفعلن و یا این که نعم اسم است یا فعل، نه کمکی به غرض اصلی می‌کند و نه بحث براساس علمی استوار است. پایهٔ اینگونه بحثها براین است که قدرت کدام یک از طرفین در سفسطه یا اقامهٔ برهان صوری بیشتر است تا بهتر بتواند خصم را مجاب کند.

بحثی در صرف به نام «ابدال» داریم. این ابدال که معنی آن تبدیل حرفی است به حرف دیگر، در همهٔ زبانها موجود است. می‌دانیم که اگر در مفرد کلمهٔ عربی مدّ زاید باشد آن مد در جمع کلمه که بر وزن مفاعل است به همزه بدل می‌شود، چون «قلاده» و «قلائد» و «صحیفه» و «صحائف». البته این قاعده استثناهایی هم دارد؛ مانند «قضیه» که جمع آن «قضایا» و «سجیة» که جمع آن «سجایا» است. جنس استثناء ها در زبان هر ملتی موجود است.

ولی صرف نویسان به جای اینکه بگویند این قاعده در معتل اللام جاری نیست، برای آنکه حکم را از کلیت نیندازند، گویند که «قضایا» نیز در اصل «قضائی» است و مد مفرد در جمع به همزه بدل شده، لیکن کسرهٔ همزه را بدل به فتحه کردند، «قضائی» شده، آنگاه یاء متحرک بود و ماقبل آن مفتوح، قلب به الف شد «قضا آ» گردید؛ چون سه الف در یک کلمه جمع شد، وسطی را تبدیل به یاء کردند، «قضایا» شد!

از قرن چهارم به بعد، کوششهای ابوعلی فارسی و ابن جنی و سپس زمخشری موجب شد که قواعد علم نحو به صورت منطقی درآید و در قرن ششم، عیسی بن عبدالعزیز مراکشی ملقب به جزولی (م۶۰۷) با نوشتن «مقدمهٔ نحو» مباحث این علم را برپایهٔ منطق نهاد؛ چنانکه در بارهٔ کتاب او گفته‌اند: «مقدمهٔ نحو نیست بلکه منطق است.»[14]

غلبهٔ اصحاب حدیث بر پیروان علوم عقلی که از اواسط قرن پنجم آغاز شد، سبب گشت که دماغهای متفکر و آماده که در قرن دوم تا چهارم به تحقیق در مباحث عقلی می‌پرداخت، به علوم ادبی روی آورد؛ بخصوص که علوم ادبی مقدمه‌ای برای علوم شرعی بود و با تعلیم آن مخالف نبودند. حمایت حکام از اصحاب ادب و تحقیر یا توجه

۱۳. همان، ج ۲، ص ۱۴۶
۱۴. بغیة الوعاة، ص ۲۶۹

اندك نسبت به طالبان علوم معقول نیز در تطور این علم اثر فراوان داشت. برای نمونه به مناظرهٔ ابوسعید سیرافی و ابوبشر متی بن یونس قنائی که در مجلس ابن فرات رفت، بنگرید. این بحث بر سر تفضیل نحو عربی بر منطقِ یونانی است. در این مجلس ابن فرات از نحو جانبداری می کند و منطق را به باد استهزاء می گیرد.

دخالت صاحبان نفوذ و طبقهٔ اشراف در مسائل ادبی و حمایت آنان از علمای این فن اثر دیگری نیز داشت. این دخالت سبب شد که مسائل ادبی از سادگی و آسانی به دشواری و پیچیدگی گراید. وقتی ابوعلی کتاب ایضاح را نوشت و نزد عضدالدوله برد، عضدالدوله آن را ساده شمرد و گفت بر آنچه من می‌دانم چیزی نیفزودی. این کتاب برای کودکان خوب است. ابوعلی کتاب دیگری نوشت و برای او فرستاد. عضدالدوله گفت: شیخ خشمگین شد، کتابی نوشت که نه ما آن را می دانیم نه او.[۱۵]

○

هجوم تاتار بر ممالك اسلامی چنانکه می‌دانید مراکز علم را از ماوراء النهر و خراسان و ری و اصفهان و فارس تا عراق و شام تعطیل کرد. در فاصلهٔ قرن هفتم تا دهم، تنها در منطقهٔ غرب دانشمندان برجسته‌ای در علم نحو و صرف برخاستند.

اگر در نبرد عین‌الجالوت مغولان از مصریان شکست نمی‌خوردند، مسلماً غرب نیز به سرنوشت شرق دچار می‌شد. آرامش این منطقه و هجرت دانشمندان از مناطق اشغال شده به این سرزمین، رونق بازار علم را برجای داشت و در مصر است که در این عصر تاریك شخصیتهایی چون بهاء الدین عبدالله‌بن عبدالرحمان معروف به ابن عقیل (۶۹۷ ـ ۷۶۹)، عبدالله‌بن یوسف معروف به ابن هشام (۷۰۸ ـ ۷۶۱) و سپس جلال الدین سیوطی و چندتن دیگر که نامشان در کتابهای تذکره و فهرست دیده می‌شود، پیدا شدند.

از سراسر مشرق اسلامی دیگر ادیبانی چون ابوبکر خوارزمی (م ۳۸۳ هـ.ق)، بدیع الزمان همدانی، زوزنی، ابوالفضل میدانی، ابومحمد خوارزمی (م ۶۱۷ هـ.ق)، رضی استرابادی و زمخشری برنخاست. در عصر صفوی و دوره‌های بعد با آنکه در رشته های فلسفه، فقه و اصول، عالمان مبرزی پیدا شدند، در رشتهٔ ادبیات عرب چهرهٔ درخشانی به چشم نمی‌خورد. حاصل کار چند تن از ادیبان این عصر حواشی پیچیده و

۱۵. معجم‌الادباء، ج ۳، ص ۱۲

اعتراضات لفظی بر آثار گذشتگان است که در مواردی ابداً با اصل موضوع ارتباط ندارد. محمدبن سلیمان تنکابنی، مؤلف کتاب قصص‌العلماء، هنگام برشمردن تألیفات خود در علم صرف، چنین نویسد: «سیزدهم شرح بر شرح تفتازانی [بر] تصریف زنجانی که تا تعریف تعدی و لزوم پانصد ایراد برملا سعد تفتازانی نموده‌ام. هجدهم، شرح امثلهٔ سید شریف که هفتاد ایراد بر سید شریف در آن رساله نموده‌ام.» و دربارهٔ تألیف بیست و پنجم خود که حاشیه بر شرح جامی است و مؤلف در بارهٔ آن گوید: «از آن بهتر کتابی در نحو تا کنون تألیف نشده» چنین نویسد: «و در بعضی از مواضع که بنای ایراد گذاشته‌ام، از سی ایراد و چهل ایراد گذرانده‌ام.»[۱۶]

وقتی غرض از حاشیه و یا شرح کتابی تنها ایراد بر نویسندهٔ کتاب باشد، پیداست که محتوای آن چیست و فائدهٔ آن چه خواهد بود.

کتابی برای تعلیم صرف و نحو به مبتدیان به نام جامع‌المقدمات فراهم شده است. شاید بیشتر شما این کتاب را دیده‌اید و شاید بعض اجزاء آن را هم خوانده باشید. در این مجموعه دو کتاب عربی تصریف در علم صرف و هدایه در علم نحو و کتاب صرف میر به‌فارسی است که بهتر به‌کار تعلیم نحو صرف به‌مبتدیان می‌خورد. خوب است یك بار دیگر شرح امثله و شرح تصریف این مجموعه را بخوانید، تا معلوم شود قواعد صرف عربی را از چه راهی می‌خواستند به اطفال فارسی زبان ایرانی تعلیم دهند و آنگاه خواهیم دانست چرا صرف اینهمه استعدادها سبب نشد که یك نفر عربی‌نویس که آثارش در ردیف آثار متوسط ادیبان قرن پنجم و ششم باشد، تربیت شود.

مشکل دیگری که در این دوره در راه تعلیم صرف و نحو عربی در مدارس ایرانی پیش آمد و موجب شد که تعلیم و تعلم این علم به نتیجه‌ای که مطلوب بود، نرسد این است که چون از آغاز ورود اسلام به سرزمین ایران و نیاز مردم به آموختن عربی و تا چند قرن، این زبان، زبان دینی، علمی و سیاسی بود، در بیشتر حوزه‌ها، بحث و گفت و شنود، به زبان عربی انجام می‌شد. کتابهایی که به نام «امالی» در مسائل ادبی تألیف شده است، نشان می‌دهد که معلمان قواعد صرف یا نحو را به عنوان درس جداگانه و خارج از متن نمی‌آموختند؛ معلم آیه یا حدیثی یا جمله‌ای را در حلقهٔ درس طرح می‌کرد، و در بارهٔ اعراب و قواعد ادبی آن به بحث می‌پرداخت. در نتیجه، طالب علم اگر قواعد

۱۶. قصص‌العلماء (ضمن شرح حال مؤلف).

دستوری را چنانکه باید نمی آموخت، قریحت درک معنی و انشاء مطالب به عربی در وی پدید می آمد و به اصطلاح اگر در فن عربیت تخصص نمی یافت، فهم عربیت را پیدا می کرد. لیکن اندک اندک که اهمیت سیاسی و علمی زبان از میان رفت و پس از آنکه در دورهٔ صفوی کتابهای دینی هم به زبان فارسی نوشته شد، طالب علم کمتر خود را به فراگرفتن متن و آشنایی به نظم و نثر عربی نیازمند می دید.

متون عربی همان مقدار بود که در کتابهای درسی، معانی و بیان، فقه، اصول فقه فرا می گرفتند و در تعلیم ادبیات بیشتر به بحث در قواعد می پرداختند؛ آن‌هم به صورتی که نوشتیم. و شاید به همین علت بود که کتابهایی هم که به کوشش مسیحیان لبنان یا دانشمندان مصر در صرف و نحو نوشته شد گرهی از کار نگشود. گمان می کنم امروز باید در مدرسه‌هایی که زبان عربی را به خاطر استفاده از متون عربی فرا می گیرند، روش تعلیم این زبان دگرگون شود. آنچه باید بدان توجه کرد تعلیم متن است، ادبی یا علمی که هرچه بیشتر باید طالب علم خود را به فرا گرفتن آن مقید بداند. قواعد صرف و نحو را باید در حداقل بساطت تعلیم داد؛ یعنی همان اندازه که طالب علم بیاموزد که چه باید کرد نه آنکه چرا چنین باید کرد. اما این روش دربارهٔ مدرسه‌هایی که هدف آن تعلیم زبان و ادبیاتِ عرب و پروردن متخصص در ادب عربی است تغییر می کند؛ در آنجا روشی دیگر لازم است که بحث در آن از موضوع این گفتار خارج است.

مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی (مشهد)، ۱۳۵۲

قابلیت زبان فارسی برای تعبیر از مفهومهای مختلف علمی

در گیر و دار زمزمهٔ ناتوان بودن زبان فارسی
برای اداء مفهومهای علمی ایراد شد.

و اما این سوره را فاتحة‌الکتاب گویند... فاتحة‌الکتاب از بهر آن گویند که همهٔ قرآن بدین سوره گشاده شود و اول همهٔ قرآن این سوره باید خواند و اول این سوره باید نبشت، به همهٔ نمازها اول این سوره باید خواند. (تفسیر بزرگ).

○

بدان که خاصیت اندر نوعها دوگونه است؛ یکی آنست که اندر یك نوع هست بکلیت، و آن اندر همهٔ نوع موجود است و اندر نوعهای دیگر معدوم است، و آن چون خنده است و چون گریستن نوع مردم را، و این خاصیت است که نوع مردم بدو مخصوص است و آن اندر نوع مردم به جملگی موجود است، و اندر همهٔ نوعهای دیگر معدوم است (محمدبن سرخ نیشابوری، شرح قصیدهٔ ابوالهیثم).

○

اما آنچه دریافتن وی از بیرون باشد حواس پنجگانه است یا هشتگانه و از آن جمله یکی قوت بصر است، و آن قوتی است مرکب در عصب مجوف، که حال وی در علم تشریح معلومست، و آن ادراك کند صورتی را که اندر رطوبت جلیدی افتد (ابن سینا، رسالهٔ نفس).

○

پیشینگان همی پنداشتند که گردش دایره سه بار چند قطر است. پس تا آنگاه که ارشمیدس و مانند او پیدا کردند که از آن سه بیشتر است، به نزدیکی هفت یك قطرش. پس چون محیط دایره سیصد و شصت بود، قطر، صد و چهارده بخش بود و شش پاره

از یازده پاره از یکی بخش، چنانکه ارشمیدس پیدا کرد (بیرونی، التفهیم).

○

و اگر کسی یخ اندر کوزه بریختن نهد تا سرماء وی به دیوارهاء کوزه رسد، جملهٔ آب بر کنارها گرد آید، نه از قبل پالایش که اگر به پالایش بودی، آب گرم اولی تر بودی و بایستی که پالایش آنجا بودی که یخ او را بپسودی. (ابن سینا، طبیعیات).

○

بیجاده و کهربا را نکشند، مگر بر جائی مالند تا گرم شود. پس کاه بکشند. و این دو چیز به کاه ربودن مخصوص بدانند، که بیجاده جرمی صلب و صیقل است، چون برجائی مالیدن آید زود گرم شود، و آن هوا که اندر میان او و میان آن چیز باشد به حرکت مالیدن لطیف گردد، و به آتش نزدیك شود، و کاه جسمی متخلخل است و هوای یابس اندر میان اجزای اوست، و هوای یابس بدان که لطیف گردد مستحیل گردد (ابن سینا، قراضه طبیعیات).

○

تشریح بینی از تشریح استخوان و غضروفها و عصبها و عضله‌ها معلوم گردد و تشریح هریك اندر آن گفتار، به جایگاهش گفته آمده است و بینی آلت دو کار است: یکی بوئیدن و دیگر آواز را صافی کردن. و نیمهٔ بالائین او استخوان است و نیمهٔ زیرین او غضروفست (ذخیرهٔ خوارزمشاهی).

○

هوای سرد زیان دارد تنهاء معتدل را و بیماریهای سرد تولد کند و مر خداوندان سردی را بکشد، یا به حالی افکند بد، و آن بیماریها که ازو تولد کند تبهای بلغمی بود... و نزلهٔ سرد و زکام سر و سرفه (اخوینی، هدایة المتعلمین).

○

پس ملك روم را سوری بود و همهٔ سرهنگان آنجا بودند. شاپور با درویشان آنجا شد تا ملك روم را ببیند. یکی از آن سرهنگان او را بشناخت که او را به وقت صلح دیده بود. ملك روم را بگفت که این شاپور است. او را بگرفتند و درست شد که شاپور است. بفرمود تا پوست گاو بیاوردند تازه، و شاپور را از گردن تا پای در آنجا دوختند (بلعمی، ترجمهٔ تاریخ طبری).

○

نیشابور بزرگترین شهری است اندر خراسان و بسیار خواسته‌تر، و یك فرسنگ اندر یك فرسنگ است، و بسیار مردم است، و جای بازرگانان است، و مستقر سپاه سالاران است، و بیشتر آب این شهر از چشمه است (حدودالعالم).

○

گفته‌اند بهترین دلیل سدنی بودن حرفی، بودن آن است. قطعه‌هایی که خواندم از کتابهای نوشته شده در قرن چهارم و پنجم، برداشته شده است. این کتابها در رشته‌های گوناگون علمی است، تفسیر، فلسفه، منطق، ریاضیات، پزشکی، تاریخ و جغرافیا. با آنکه نزدیك هزار سال بر نوشتن این عبارتها می گذرد، معنی آن همچنان برای ما زنده و قابل درك است؛ نه تنها برای ما بلکه برای هر فارسی زبانی که معلومات عمومی او در حد متوسط زبان است. با درستی و نادرستی معنی و نیز با جمله‌بندی آن کاری ندارم، که آن سخن دیگر است.

این کتابها را مصنفان آن هنگامی نوشته‌اند که هنوز هم زبان عربی زبان علمی و زبان مشترك کشورهای مسلمان بود. نویسندگان این کتابها عالمان درجه اول فن خود هستند و چنانکه شأن هر عالمی است، به هنگام نوشتن هیچگونه تعصبی نداشته‌اند. زبان فارسی را برگزیدند تا همهٔ فارسی زبانان که با کتاب سر و کار دارند از آن بهره ببرند، و برای آن برگزیدند که می‌دانستند این زبان می‌تواند آنچه را آنان در ذهن دارند تعبیر کند. از آن هنگام که فارسی دری زبان رسمی کشور ما گردید تا زمانی که این کتابها را بدان نوشتند بیش از سه صد سال نمی گذشت. به تعبیر دیگر زبان دری هنوز مایهٔ سرشاری را که از قرن ششم هجری تا عصر ما به دست آورد و اندوخت نداشت. شمار کتاب خوان محدود بود و کتاب‌نویس محدودتر. با اینهمه می‌بینیم این زبان به‌خوبی از عهدهٔ رسالت خود — تعبیر از هرگونه مفهوم علمی — بر آمده است.

از قرن پنجم تا امروز، منطقهٔ نفوذ زبان فارسی در گسترش و کاهش بوده است. در عصر ما سرزمینهایی که با این زبان و ادبیات آن آشنا هستند، وسعت قرن ششم و هفتم را ندارد. اما سرمایهٔ لفظی و معنوی زبان نه تنها نقصانی نیافته، بلکه به مقیاس وسیعی بیشتر شده است. توسعهٔ صنعت چاپ در ایران سبب شد که صدها متن گوناگون از نثر و نظم از گوشهٔ کتابخانه‌ها بیرون آید و در دسترس پژوهندگان قرار گیرد. افزونی مدرسه‌های ابتدایی و متوسطه و عالی موجب گردید که شمار کتابخوان و کتاب نویس و محقق، چه در زبان فارسی و چه در ادبیات آن، بیشتر شود.

بدین ترتیب، می بینیم سیر تکاملی زبان فارسی از قرن پنجم تا امروز متوقف نگشته است. پس همانگونه که طبیعت زبان در آن قرن ــ چنانکه دیدیم ــ قابلیت تعبیر از مفهومهای مختلف علمی را داشت، و به تعبیر دیگر آن‌سان که آن روز زبان فارسی می توانست زبان علمی باشد، امروز هم همان استعداد را دارد بلکه استعداد بیشتر و بهتری دارد. شاید این پرسش یا اعتراض در ذهن بیاید که در آن دوره تعداد شاخه های علم، همچنین مسائل مربوط به هر علم، محدود بود. اما با پیشرفت روزافزون علم و بخصوص توسعهٔ صنعت در عصر ما چه می توان کرد؟ ما هر روز با یك یا چند مفهوم تازهٔ علمی و جز علمی روبرو می‌شویم؛ مفهومهایی که مصداق عینی یا ذهنی دارد. این مفهومها در گذشته نبوده و تازه پیدا شده است؛ آن هم در کشورهای مغرب زمین. قالبهایی که این مفهومها در آن ریخته شده، از آنِ کشورهای اروپایی است. می گویند بازهم زبان فارسی توانایی دارد که قالبهایی برای این مفهومها بیابد؟ حقیقت این است که فراوانی این مفهومهای روزافزون از یك سو و ناآشنایی یا بی‌اعتنایی ما به زبان خودمان از سوی دیگر، سبب شده است که وحشت گونه‌ای ما را بگیرد. یا روشنتر بگویم ــ هرچند گفتن آن را خوش ندارم ــ عقدهٔ حقارتی در ذهن بعضی از ما پیدا شده است که بپندارند امروز دیگر زبان فارسی نمی تواند وسیلهٔ تعبیر از مقصودهای علمی باشد. ولی یقین داشته باشید که این وسوسهٔ شیطان است، نه نفس رحمان. ما تنها نیستیم که با علوم و ادبیات مغرب زمین آشنا شده‌ایم و به استفادهٔ آن نیازمندیم؛ کشورهای دیگر آسیایی و آفریقایی هم چنین نیازمندی و یا دشواری دارند؛ مصر، هندوستان، ترکیه و کشورهای عربی زبان شمال آفریقا. ولی می بینیم آنها به‌جای آنکه از این مشکل بهراسند و خود را ببازند، بردباری نشان می‌دهند و فداکاری می کنند، مفهوم را به عاریت می گیرند و معادلی از زبان خود برابر آن می نهند. از کشورهای عرب زبان نمونه بیاورم؛ عربها برای کلمهٔ «تانك» که عیناً در زبان ما به کار می‌رود، معادلی ساخته‌اند.

تانك در رفتار همانندی با جانوران سنگین وزن یا کوتاه پا دارد که عرب بدانها جنبنده می گویند. از ریشهٔ «دَبَّ» که به معنی جنبیدن است، صفت «دبّابه» را گرفتند و برابر «تانك» گذاشتند. برابر «رادیو» که کار آن پخش آواز است، از ریشهٔ «دیاع» کلمهٔ «مذیاع» را ساختند؛ و همچنین...

طبیعت زبان فارسی چه از نظر ساختمان چه از نظر پختگی زبان و دیرینگی آن و

فراوانی مفردات الفاظ، قابلیت رسایی برای تعبیر از این مفهومها دارد. چرا ما برای بر طرف کردن نیازمندیهای خود چنان کاری نکنیم؟ چرا مترجمان و گویندگان و نویسندگان ما از اندك صرف وقتی برای مراجعه به فرهنگها خودداری می کنند؟ چرا برای آسانی کار یا برای تظاهر به فرنگی مآبی می کوشند واژه‌های فرنگی را به کار برند، تا اندك اندك برای خود در زبان ما جا باز کنند؟ پیداست که ساختن واژه‌های علمی کار مترجم و نویسنده نیست، اما نارسایی زبان ما آن اندازه نیست که برای کلمه‌هایی مانند: «جك، انکدب، سوفرانشیز، پرتره، پلان، توریست، رسپشن، ماکت» و امثال آن هم معادل ندارد؟ آن روز که دارالمعلمین عالی تأسیس شد و خواستند رشته‌های مختلف علمی را به صورت نو بیاموزانند، با آنکه زبان فارسی آمادگی امروز را نداشت استادان آن مرکز علمی که خدایشان مزد دهد، فداکاری کردند و با استفاده از مفردات و ترکیبات رایج، برای واژه‌های بیگانه معادل ساختند و زبان فارسی را بارورتر کردند.

بعد هم این سنت در دانشگاه تهران ادامه یافت در حالی که در همان روزها در مدرسه‌های عالی بعضی کشورهای پیشرفتهٔ شرق، برای تدریس مواد علمی از زبانهای بیگانه استفاده می کردند. امروز که آن کشورها می کوشند تا زبان ملی خود را در دانشگاهها جایگزین زبان فرانسه و انگلیسی کنند، اگر ما بخواهیم به بهانهٔ نارسایی زبان فارسی، خدای نخواسته، اجازه دهیم زبان ملی این کشور از رونق علمی بیفتد، گناهی بزرگ مرتکب شده‌ایم.

حالا که بحث از معادل سازی به میان آمد، بهتر است مطلبی بگوییم. هرچند بارها گفته‌اند و گفته‌ایم، اما تکرارش زیان ندارد: تردیدی نیست که در طول عمر بیش از یکهزار سالهٔ زبان و ادبیات فارسی، بتدریج مفرداتی از زبان عربی و جز عربی در این زبان داخل شده است. این که احتیاج یا علاقه یا تفنن یا فضل فروشی یا عامل دیگری سبب آن بوده است، نمی‌دانم؛ آنچه مسلم است این که طبیعت زبان و فارسی زبانان، با گذشت روزگار واژه‌های عاریتی را غربال کردند، آنها را که با روح زبان و ذوق ایرانی سازگار نبود بدور ریختند، آنها را که به کار می آمد، نگاه داشتند و بر آن مهر فارسی زدند. کلمه‌ای که در طول هزار سال بر زبان شهید بلخی، رودکی، فردوسی، نظامی، انوری، سعدی، حافظ تا شاعران و نویسندگان عصر ما به کار رفته است فارسی است و ملیت این کشور را دارد؛ نه تلفظ آن عربی است و نه معنی آن، و نه عرب آن را بدان تلفظ و معنی جزء زبان خود می‌شمارد. بودنِ چند درصد از این واژه‌ها در زبان، ملیت

زبان را دگرگون نمی کند. این واژه‌ها همچون خانواده‌هایی هستند که صدها سال پیش از سرزمینهای غیر ایرانی به ایران آمدند، و در کشور ایران ماندند. فرزندان آنان ملیت ایرانی دارند؛ هرچند نام خانوادگی ایشان ما را به یاد قبیله‌هایی بیندازد که در شبه‌جزیرهٔ عربستان به سر می‌برده‌اند. میهن‌دوستی و غیرت ملی مترجمان ما در خور ستایش است، اما استدعا دارم میانه‌روی را رعایت کنند و به دو سوی افراط و تفریط نروند. واژه‌های رئیس، حاضر، غائب، کتاب، طاعت، سفر، غربت فارسی هستند؛ اگر پارسی نژاد به حساب نیایند، مسلماً ملیت ایرانی دارند. اینها را به حال خود بگذارید.

بودن این واژه‌ها در زبان ما، به فارسی بودن آن زیانی نمی‌رساند، بلکه سرمایه‌ای برای آن به شمار می‌رود. می‌دانیم که قرآن کریم در نص کلام الهی عربی مبین خوانده شده است، در حالی که واژه‌هایی در قرآن است که از زبانهای جز عربی است. کاری که ما باید بکنیم، این است که نگذاریم مهمانهای خوانده یا ناخواندهٔ عصر ما برای خود حق صاحبخانگی قائل شوند. نگذاریم واژه‌هایی که از راه وسائل ارتباط جمعی به زبان فارسی هجوم می آورند، همچون سیل در بنیاد آن رخنه کنند. توصیه کنیم که این واژه‌ها را به کار نبرند، خودمان هم در نوشته و گفتهٔ خود به کار نبریم، بلکه معادل فارسی آن را بگوییم و بنویسیم. اگر معادل ندارند، فرهنگستان باید هرچه زودتر برای این واژه‌ها فکری بکند.

سخن به درازا کشید. آن سان که در آغاز گفتار خود اشارت کردم و همانطور که همه می دانید و می‌پذیرید، زبان فارسی هم در گذشته برای تعبیر از هرگونه مفهوم علمی آمادگی داشته است و هم امروز چنان توانایی را دارد. پرساختن خلأ گونه‌ای که در آن می‌بینیم، کاری دشوار نیست و با اندك فداکاری و بردباری توأم با دقت و ذوق انجام خواهد شد.

یغما، ۱۳۵۳

تدریس فارسی در دورهٔ دبیرستان

از مهرماه سال ۱۳۳۰ تا امروز، در دوره‌های اول و دوم دبیرستانها و دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی و بعض مؤسسه‌های آموزش عالی فارسی درس گفته‌ام. در این بیست و چهار سال، نوشته‌های بسیاری از استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی را خوانده و سخنان آنان را شنیده و با آنان گفتگو کرده‌ام. پس آنچه در اینجا به عرض می‌رسانم اندیشه‌ای خلق‌السّاعه نیست که فقط برای رفع تکلیف این مجلس نوشته شده باشد.

در نخستین سال درس گفتن، متوجّه شدم که درس دادن کتابهای فارسی دبیرستانی، برفرض هم خوب تدریس شود و دانش آموز مطالب آن را خوب فرا گیرد، ثمر عملی نخواهد داشت. آن روزها چون خود تجربه نداشتم و از دیگری هم نپرسیده بودم، نقص کار را می‌دیدم امّا علّت و راه برطرف کردن آن را نمی‌دانستم. درست به خاطر دارم در کتاب اول دبیرستان قطعه‌ای بود از رسالهٔ لغت موران سهروردی. این قطعه معنی دقیق عرفانی داشت که درك آن برای بسیاری از درس خوانده‌ها و شاید خود بنده آسان نبود تا چه رسد به شاگردی که فقط شش سال درس مقدّماتی خوانده است. و باز در آن کتاب شعری بود از ایلاقی، شاعر معروف نخستین دورهٔ شعر فارسی:

امروز اگر مراد تو بر ناید　　　فردا رسی به دولت آبابر

از دانش آموز پرسیدم: «دولت آبابر یعنی چه؟» گفت: «آب آورده یعنی بدون زحمت به دست آمده.» او حق داشت، معنی ترکیب را نداند، زیرا «بر» تأکید سالها بود که در زبان فارسی بی بر شده بود. و باز دیدم که بعض معلّمان فارسی این شعر را که:

نقّاش چیره دست است آن ناخدایْ ترس
عنقا ندیده صورت عنقا کشد همی

ناخدایْ ترس را به صورت اضافه می‌خواندند و ترسناك و مهیب معنی می‌کردند. اینجا هم حق با آنان بود، زیرا در زبان متداولِ آنان، منفی «خدای ترس»، «خدای ناترس» بود و طبعاً متوجّه قلب مکان به خاطر ضرورت شعر نمی‌شدند.

از کشمکشها و اختلاف نظرها که بر سر تفسیر بیتهای مشکل ناصرخسرو و غزلهای حافظ و قصیدهٔ خاقانی و عبارت نظامی عروضی و بعضی بیتهای بوستان و حدیقهٔ سنائی پیش می‌آمد، سخنی نمی‌گویم؛ استادان محترم بیشتر و بهتر از بنده وقوف دارند. از خود می‌پرسیدم، آنچه معلّمان ما در معنی کردن آن متّفق نیستند چرا به شاگرد بیاموزیم و ذهن او را پریشان کنیم؟ دانش آموزی که خواندن و نوشتن عبارتهای ساده را به درستی نمی‌داند، چرا مکلّف است معنی این عبارت نظامی را از گفتهٔ ابوسهل مسیحی بداند که: «تسییر من در این دو روز، به عیوق می‌رسد و او قاطع است.» امروز چه کسی به طالع عقیده دارد؟ و اگر عقیده دارد، طالع گیری که قاطع را از غیر قاطع بشناسد کیست، و بر فرض که شناخت، فایدهٔ آن چیست؟

از آن تاریخ، پیوسته با دوستان فاضل و دبیران ارجمند گفتگو کردم؛ چه آنان که مستقیم با دانش آموزان سروکار داشتند و چه آنان که این معلّمان را می‌پروراندند. سرانجام، بدین نتیجه رسیدم که اگر بناست فارسی آن چنان درس داده شود که ثمر عملی داشته باشد، باید آموزش زبان فارسی را از ادبیات فارسی جدا! کرد.

در سال ۱۳۴۹، در کنگره‌ای که وزارت فرهنگ و هنر ترتیب داد، یکی از موضوعهای سخنرانی بحث در چگونگی آموزش زبان فارسی بود. در آنجا بعض نقایص کتابهای فارسی دبیرستانی، و نیز توجّه نداشتن به هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی را نشان دادم و عبارتهای متکلّف و مغلق و بی‌فایده را که در ضمن کتاب آمده بود و شاگردان رشتهٔ ریاضی و طبیعی مکلّف به دانستن معنی آن بودند، شاهد آوردم و گفتم اگر شاگرد رشتهٔ طبیعی ندانست «حشیه‌های ممسَّك» یعنی چه، گناه او چیست؟ نیز آنچه معنی آن روشن است اما به کار نمی‌آید، چنین است.

سال دیگر، در کنگره‌ای که وزارت علوم و آموزش عالی به منظور بحث در آموزش زبان فارسی در سطحهای مختلف ترتیب داد، گفتم: به عقیدهٔ بنده، عاملی که سبب شده است آموزش فارسی در حوزهٔ دبیرستانها به نتیجهٔ مطلوب نرسد این است که سالهاست نویسندگان ما به زبان فارسی به دیدهٔ هنر نگریسته‌اند نه به عنوان وسیله‌ای برای پیشرفت زندگی. کتابهای فارسی دبیرستانی ما هردو سال یا هر سه سال یك بار از

نو نوشته می‌شود امّا سواد آن، کتابهایی است که در حدود پنجاه سال پیش نوشته شده؛ این کتابها برای چنان روزگاری مفید بود امّا برای امروز فایده ندارد. آن روز ده درصد مردم به مدرسه می‌رفتند و فارسی می‌خواندند برای آنکه ادبیّات بیاموزند و معنی شعر شاعران گذشته را بدانند. پس گنجاندن غزلهای مولوی و عبارتهای مرزبان‌نامه و کلیله در چنان کتابها چندان بی جا نمی‌نمود. امّا رفته‌رفته، با فراوان شدن دبستان و دبیرستان در شهرها و روستاها، نود درصد دیگر پیدا شده‌اند که فارسی می‌خوانند تا از آن به عنوان وسیله برای گذران زندگی استفاده کنند. در چنین موقعیّتی، ضرورت دارد ادبیّات فارسی از زبان فارسی جدا گردد. زبان فارسی به آموزشگاههای پیش از دانشگاه و غیر ادبی مخصوص شود و ادبیّات فارسی را به عهدهٔ دانشجویان رشتهٔ ادبیات بگذارند. و چون کتاب فارسی راهنمایی در همان روزها منتشر شده بود، در بارهٔ آن گفتم: متأسفانه، کتاب فارسی سال اول راهنمایی نیز از این ضعف تألیف بر کنار نیست. در این کتاب، مطالب حاجی آقای صادق هدایت و ترجمهٔ نامه نهرو و منطق‌الطّیر عطّار و «زاغ و کبک» جامی در کنار هم قرار دارد و انصاف باید داد که دانستن معنی شعرهای جامی و عطّار با همهٔ زیبایی برای دانش آموزان دورهٔ اول راهنمایی آسان نیست و ضرورتی ندارد.

امسال که کتابهای فارسی دورهٔ راهنمایی منتشر شد، هر سه جلد را از آغاز تا پایان خواندم و باید بگویم که مؤلّفان در تألیف این سه کتاب بیشتر از دیگر کتابهای فارسی که در گذشته نوشته شده است به هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی توجّه داشته‌اند. به محتوای کتاب کاری ندارم؛ چه شاید و بلکه به یقین قطعه‌هایی از نظم و نثر از گذشته و امروز می توان یافت که از جهت معنی و تناسب با زندگی فعلی، برتر از بعض مطالب این کتابها باشد.

به نظر بنده، آنچه در این کتابها و کتابهای دورهٔ ابتدایی نوشته می‌شود، خواه از آن پیشینیان باشد و خواه نوشتهٔ نویسندگان امروز، نظم باشد یا نثر، باید یك هدف را دنبال کند: آموزاندن زبان فارسی فصیح و بی تکلّف. باید تصور کنیم که قسمت عمدهٔ این دانش آموزان پس از پایان سال سوم راهنمایی، به کارهای عملی می‌پردازند، نه آنکه دنبال ادبیّات می‌روند. پس باید توانایی آنان در زبان فارسی چنان باشد که نوشتهٔ ساده را بدون زحمت بخوانند و معنی آن را دریابند و نیز هرگاه در جایی کاری به عهده گرفتند و خواستند از کار خود گزارشی آماده کنند یا نامه‌ای در خصوص کاری بنویسند،

نوشتهٔ آنان با عبارت فصیح و بی غلط، جمله‌های آن درست و گویای غرض نویسنده باشد. اگر شاگرد سال سوم دورهٔ راهنمایی قصیده‌های خاقانی و غزلهای حافظ و عبارت کلیله و مرزبان‌نامه را از بر کند و نتواند چنین نامه‌ای یا گزارشی بنویسد، آن دانش آموز فارسی را چنانکه لازم است فرا نگرفته؛ پس چه بهتر بود که مؤلّفان محترم وقتی داستان «زاغ و کبك» جامی را خلاصه می کردند، این بیت را نمی آوردند:

هم حرکاتش متناسب به هم　　هم خطواتش متقارب به هم

زیرا دانش آموز بر فرض هم که تحصیل خود را ادامه دهد، اگر به رشتهٔ ادبی نرود تا پایان زندگانی کلمهٔ «خطوات» را نخواهد خواند و نخواهد شنید؛ مگر اینکه به قرآن خواندن عادت داشته باشد که در آنجا «لاتتّبعوا خطوات الشیطان» را خواهد دید، و نیز لغتها و ترکیبهایی مانند: «قاصدانِ مسرع، ثغر خراسان، غایت اندیش، نزل، منهی، مستقر، غزا، یمن وفاق، منازلِ حکام»، و مانند آن را که خوشبختانه فراوان نیست، بهتر بود نیاورند.

موضوع دیگر در این کتاب نکته‌های دستوری است؛ مثلاً در بارهٔ جمع عربی و یا مفرد جمع عربی نوشته‌اند:

«جمع عربی کلمه‌های زیر را پیدا کنید: علم، وقف، مقصد، اثر.» باید عرض کنم که جمع این کلمه‌ها در زبان فارسی: علمها، وقفها، اثرها و مانند آن است. و ما در زبان فارسی، دو علامت جمع بیشتر نداریم. برای یك بار هم که شده، باید شجاعت به خرج داد و این مشکل را گشود و گفت، جمع مکسّر عربی از نظر ما مفرد است، هرچند پذیرفتن آن برای کسانی دشوار به نظر می‌رسد و یا آنکه از آوردن عباراتی که چنین جمعها در آن به کار رفته‌اند، صرف نظر کنند و یا جمعهای مکسر آن را به جمع فارسی برگردانند.

آموزاندن عروض و قافیه و وزن شعر را هم بهتر است برای دورهٔ بعد یعنی دوره اختصاصی بگذارند؛ دوره‌ای که دانش آموز رشتهٔ خود را مشخّص می کند و به دنبال ادبیّات می‌رود.

حالا می خواهم به نکتهٔ دیگری اشارت کنم، و آن این است که در این کتابها گاهی سخن از این است که فلان کلمه عربی است. به نظر بنده (و این نظر را بارها گفته‌ام و نوشته‌ام) ما در زبان فارسی که امروز بدان می نویسیم و سخن می گوییم، کلمهٔ عربی نداریم، آنچه از عربی در فارسی دیده می‌شد، ترکیباتی بود مانند: مهما امکن، لدی

الورود، کاناماکان، بلغ مابلغ، کان لم یکن، که در شرایط خاصّی به زبان فارسی درآمده بود و چون با طبیعت زبان سازگاری نداشت، نویسندگان و گویندگان آنها را به کار نبردند. گمان دارم تنها «کانْ لم یکن» باقی است که آن هم کان لم یکن است. اما آن کلمه‌هایی که از دورهٔ حکومت خاندان لیث تا امروز در زبان فارسی به کار می‌رود، فارسی است هرچند از ریشهٔ اوستایی و پهلوی نباشد؛ بی گذرنامه هم به زبان فارسی نیامده است، جواز در آمدن آنها به کار بردن رودکی، فردوسی، منوچهری، فرّخی، سعدی، حافظ و سرایندگان و نویسندگان امروز است.

در اینجا بیش از این سخن را به درازا نمی کشم؛ آنچه را باید گفت گفته‌ام و نوشته‌ام. امیدوارم مؤلّفان کتابهای درسی بیش از پیش در کار خود موفّق باشند.

همایی‌نامه، ۱۳۵۵

مشکل زبان فارسی

هر گاه سخن از آیندهٔ زبان فارسی و اصلاح آن به میان می آید، ذهنها متوجه واژه‌های بیگانه می‌شود؛ بخصوص واژه‌هایی که در پنجاه سال اخیر در این زبان در آمده است، و خواهد در آمد.

گمان می کنند تنها مشکل زبان فارسی، بودن این تکواژه‌ها در حوزهٔ زبان است، صورت ظاهر هم چنین نظری را تأیید می کند. هر سال فر آورده‌های صنعتی، مفهومهای علمی، دست پرورده‌های هنری به مقدار فراوان، وارد ایران می‌شود. هر مصنوع یا مفهوم، واژه‌ای همراه دارد که نماینده و نشان دهندهٔ آن است. این واژه‌ها فارسی نیست. اندك اندك واژه‌های بیگانه در زبان ما برای خود جا باز می کند، اینجاست که قیاس شرطی ساده‌ای تشکیل می‌دهیم و مقدمات آن چنین است:

«اگر این واژه‌ها همچنان بماند، در آیندهٔ نزدیك از زبان فارسی جز رابطه و تکواژه‌هایی معدود چیزی باقی نخواهد ماند.» مقدم قضیه محقق است پس تالی هم تحقیق خواهد یافت.

وای بر زبان فارسی! خوب چه باید کرد؟

از غرب می توانیم ببریم ـ و باید ببریم ـ اما از دانش غرب و صنعت غرب، به یکبار نمی توان برید، و وسیله‌های صنعتی، پزشکی، دارویی و دهها نوع دیگر را وارد نکرد. نمی توان از کشفهای علمی جهان غرب نا آگاه ماند، و روشن است که رابطهٔ میان دانشمندان و صنعتگران ما با علم و صنعت غرب همین واژه‌هاست. این است مشکل

زبان فارسی. مگر جز این مشکل مهمی داریم؟

باید گفت: آری! مشکلی بزرگتر یا مشکلاتی بزرگتر.

بنده هم می پذیرم که زبان فارسی با خطر ورود واژه‌های بیگانه در آن، روبروست. اما این خطر یا این مشکل چنان نیست که نتوان آن را از میان برد یا نتوان راهی برای گشودن آن یافت.

تنها ما نیستیم که سیل واژه های بیگانه، زبان آنان را تهدید می کند. کاری می کنیم که دیگران کرده‌اند؛ معادل گزینی برای آن واژه‌ها، چه کسانی و یا چه دستگاهی معادل گزینی را عهده‌دار می‌شود؟ فرهنگستان یا گروههای علمی معادل را چگونه باید برگزینند؟ از بن زبان فارسی دیرین، از لهجه‌های محلی یا با ترکیبی از واژه‌هایی که به کار می‌رود یا با اندک تصرف در کلمه، افزودن پیشوند، پسوند، و مانند آن. ممکن است بگویند چون گروههای علمی از کار یکدیگر خبر ندارند، گاه باشد که برابر واژه‌ای، چند معادل گزیده شود، در این صورت نوعی آشفتگی پدید خواهد آمد. چه باید کرد؟ پاسخ این است که برقراری رابطه بین گروهها و کوشش در ایجاد تفاهم، این مشکل را از میان خواهد برد.

ممکن است بسیاری از واژه‌های گزیده شده نامأنوس باشد و به اصطلاح، طبع از آن گریزان گردد. تجربه نشان داده است که ذوق عمومی به کار برندگان در این باره معیاری درست است. آنچه ملایم طبع باشد به کار می‌رود و آنچه را ذوق نپسندد مهجور خواهد شد؛ چنانکه بسیاری از ساخته‌های فرهنگستان پیش از شهریور بیست هم پذیرفته نشد و به کار نرفت.

خوب مشکل شناخته شد، راه برطرف کردن آن هم اگر آسان نباشد، ناپیمودنی نیست. اندکی گذشت می‌خواهد و همچنین تحمل رنج و همکاری پیوسته میان دانشمندان، ادیبان و زبان‌شناسان. ممکن است کار معادل‌سازی به کندی پیش رود و حرکت ترجمه با سرعت ورود واژه‌ها هماهنگ نباشد، اما سرانجام برای بسیاری از واژه‌ها معادل گزیده خواهد شد، کمیتی هم درون زبان باقی می‌ماند و اندک‌اندک رنگ و شناسنامهٔ زبان فارسی را خواهد گرفت و ناچار از اطاعت قاعده‌های صرفی و نحوی زبان می گردد. و این نقصی نیست. کدام زبان را می بینید که واژه‌هایی را از زبان دیگر به عاریَت نگرفته و در خود هضم نکرده باشد؟

آنچه آیندهٔ زبان فارسی را تهدید می کند از درون است نه از بیرون. اگر معنی

واژه های بیگانه روشن باشد ــ و حتماً برای به کار برندگان آن روشن است ـ واژه در جای خود به کار می‌رود، نه ترکیب زبان را به هم خواهد زد و نه فهم جمله را دشوار و ناممکن خواهد ساخت. چنانکه در گذشتهٔ دور هم، مقدار قابل ملاحظه‌ای واژهٔ غیرفارسی داخل زبان شد، نه تنها زبان را تباه نساخت بلکه بدان توانایی و کارآیی بیشتر بخشید. اما آنچه از درون است اگر برای از میان بردن آن چاره‌ای نیندیشند، اسلوب یا به عبارت متداول امروز، بافت زبان فارسی را در هم می‌ریزد ــ چنانکه این کار را کرده است ــ زبان را به صورتی در می آورد که درك معنی از جمله‌ها به آسانی ممکن نگردد، و یا آنکه هر جمله تاب چند معنی را داشته باشد و هر کس به میزان درك خود، معنی خاصی از آن جمله دریابد، و سرانجام هم نتوان گفت مقصود نویسنده یا گوینده کدام یك از این معنیهاست و گاه شود که نویسنده معنی‌ای را خواسته و اینان معنیهای دیگری از جملهٔ او دریافته‌اند. البته توجه خواهند داشت که مقصودم از زبان، زبان گفت و شنود یا به اصطلاح زبان عامه نیست؛ زبان دری فصیح رامی گویم؛ زبانی که وسیلهٔ ارتباط همهٔ مردم ایران است، با همهٔ اختلافی که در لهجه‌های خود با یکدیگر دارند، و نیز زبانی که فارسی‌دانان غیرایرانی بدان وسیله با ادب و فرهنگ ایران آشنا هستند.

این مشکل یا مشکلها چیست، و چگونه پیدا شده است؟ باید بگویم زبان فارسی دری در عمر هزار و دویست سالهٔ خود نخستین بار نیست که با چنین خطری روبرو می‌شود. پس از آنکه این زبان در مشرق ایران رسمیت یافت و نویسندگان و گویندگان، نوشتن و سرودن را بدان زبان آغاز کردند، بیش از دویست سال نگذشت که منشیانی فصیح و ساده‌نویس چون ابوعلی بلعمی، ابوالفضل بیهقی، عنصرالمعالی، نصرالله منشی، محمدبن منور و سرایندگانی چون دقیقی، فردوسی، فرخی و منوچهری پدید آمدند و نثر و نظم فارسی را به اوج فصاحت و ذورهٔ بلاغت رساندند.

دانشمندانی هم چون ابن‌سینا، بیرونی، ربیع بن احمد اخوینی، ابویعقوب سگزی، ابوالحسن خرقانی مطالب علمی و عرفانی را در قالب لفظهای این زبان ریختند. نتیجه آنکه زبان فارسی که بیان کنندهٔ زیباترین مفهوم ادبی شده بود توانایی باز گفتن هر مفهومی را یافت ــ علمی، عرفانی، هنری و جز آن.

نثر و نظم این نویسندگان و گویندگان چنان پخته و روان بود که خواننده بدون کمتر ابهامی معنی نوشته ها و گفته های آنان را در می‌یافت. در اینجا باید توجه داشته باشیم

که خواندن و نوشتن در آن دوره به طبقه‌ای خاص اختصاص داشت؛ طبقهٔ درس خوانده. طبعاً زبانی که این طبقه را به یکدیگر پیوند می‌داد، زبان ادبی بود. عامهٔ مردم نه خواندن می‌دانستند، نه نوشتن؛ نه با زبان ادبی سر و کاری داشتند، نه با چگونگی تعبیر یا ترکیب آن.

اگر از چند نثرنویس متکلف و چند شاعر متصنع که از تکلف و تصنع خود غرضی داشته‌اند بگذریم، می‌بینیم در آن روزگاران در نثر و نظم دری لفظ قالب معنی بوده است و معنی برای آگاهی خواننده یا شنونده در لفظ جای می‌گرفته است. نویسنده یا شاعر می‌کوشیده است لفظ فصیح و رایج زبان را به کار برد و جمله‌های بی‌عیب و رسانندهٔ معنی بنویسد و بگوید.

○

هجوم مغولان به سرزمین ایران نظام کشور را درهم ریخت. پیوندی که میان سراسر ادیبان و دانشمندان بود گسیخته شد، نویسندگان و شاعران فاضل و سلیم طبع، کشته یا آواره شدند، خامه در دست کسانی قرار گرفت که نه بیان‌کنندهٔ خواستهای عموم بودند، نه پرورندهٔ نویسندگان زبردست دانشمند؛ منشیانی بودند ناپخته یا کارناآزموده، و اندک اندک فساد و بلکه فسادها در نظم و نثر راه یافت. نتیجه آنکه از آغاز سدهٔ هشتم تا نیمهٔ سدهٔ دوازدهم، زبان ادبی دری دیگر روانی و پرمغزی دیرین را نداشت. در بیشتر نثرهای این دوره لفظ فراوان، معنی اندک، مترادفها غیر لازم، صنعتها ناشیانه، اسلوب نامنسجم و خلاصه آنکه جمله‌ها دراز و تهی از فایده است. ضرورتی ندارد نمونه‌هایی از آن نثرها را بیاورم، چه سخن به درازا می‌کشد و خوانندگان این نوشته، خود آن نثرها را دیده‌اند.

سرانجام، در عصری که درست یا نادرست بدان نام بازگشت داده‌اند، چند تن نثرنویس فصیح پدید آمدند که می‌توان نوشته‌های آنان را نثر فصیح آن دوره خواند. بر کلمهٔ «دوره» تأکید می‌کنم چرا که نوشته‌های مرحوم قائم‌مقام فراهانی و امیرنظام گروسی برای اکثریت درس خوانده‌های امروز فصیح نمی‌نماید. اما در عصر خود نمونهٔ نثر عالی بوده است. چرا، چون از عصر زندیه به بعد ـ مخصوصاً عصر قاجاریه ـ نشانهٔ فاضل و ادیب بودن، آگاهی از متنهای مصنوع ادبی و قدرت برانشای چنان نثرها بود؛ نثری که از نوعی طمطراق لفظی برخوردار باشد، مخصوصاً به مفردات عربی ونیز صنعت سجع، طباق، تضمین با شعرونثر عربی و آیات و قرآن و حدیث نبوی

مثلهای هر دو زبان آراسته که البته امروز می‌دانیم به کار بردن چنان صنعتها برای فهماندن معنی ساده، نه تنها ضرورتی ندارد بلکه مخل فصاحت است.

در آن دوره نثر، مانند گذشته، زبان ادبی، خواندن یا نوشتن، در اختیار طبقه‌ای خاص بود، کسانی که در استخدام صاحبان قدرت بودند و یا سمت حاشیه‌نشینی محفل آنان را داشتند.

چنین کسانی برای آنکه بتوانند مقامی را که خواهان آن هستند به دست بیاورند، باید مقدمات لازم را تحصیل کنند. ساده‌تر آنکه زبان فارسی را می‌آموختند تا ادیب شناخته شوند و در دستگاههای سلطان یا حاکم منصبی یابند. به کار گیرندگان این گروه هم می‌کوشیدند بهترین آنان را برای مصاحبت خود برگزینند و بدین ترتیب به طور طبیعی نوعی مسابقهٔ ادبی برگزار می‌شد، و طبقه‌ای به کار نوشتن می‌پرداختند که در این فن سرآمد باشند. خانواده‌هایی هم بودند که غم نان نداشتند، در رفاه به سر می‌بردند و می‌خواستند ساعتهایی از روز را به چیزی سرگرم شوند. بهترین سرگرمی آن عصر شعرخوانی یا شعرسرایی و یا تتبع در کتابهای ادبی بود. اما اکثریت، یعنی عامهٔ مردم نه خواندن می‌دانستند نه نوشتن و نه با آن سر و کاری داشتند و نه راه برخورداری از مزایای قانونی‌اش را می‌دانستند.

پس از آنکه مشروطیت استقرار یافت و مدرسه‌هایی به سبک تازه افزون گشت، آن اکثریت که در پی یاد گرفتن خواندن و نوشتن نبودند، دانستند که اگر بخواهند زندگی خود را بهتر کنند باید از دالان این مدرسه‌ها بگذرند. مدرسه‌ها بیشتر و بیشتر شد. در تعلیم فارسی کتابهای گلستان و بوستان، درهٔ نادره و جهانگشای نادری و داستانهای پهلوانی جای خود را به کتابهایی داد که محتوایش با زندگانی مردم نزدیکتر بود اما بیانش آن نزدیکی را نداشت — کتابهایی که نویسندگان به ذوق و سلیقهٔ خود آماده می‌کردند — و اگر مؤلفی با زبان اروپایی آشنایی داشت تألیفش از چاشنی آن زبان تهی نبود.

سرانجام، روزی رسید که وزارت معارف وقت، خود تألیف کتاب درسی را زیر نظر گرفت. از آن تاریخ به بعد، پی در پی کتابی جای کتاب دیگر را گرفته و می‌گیرد، اما پایهٔ اصلی همهٔ آن کتابها ادب فارسی است نه زبان فارسی. در این مدت دراز کمتر کسی بدین فکر افتاد که همهٔ آنانی که به دبیرستان می‌آیند نمی‌خواهند ادیب شوند و نباید ادیب شوند. برای بیشتر آنان فارسی وسیله است نه هدف، و این وسیله هر چه ساده‌تر

باشد سودمندتر است. توجه نکردند که اینان با یاد گرفتن فارسی باید گزارش نویسی و نامه نگاری بیاموزند، آن هم با واژه‌های معمولی و متداول عصر خود و مسلم است که با نثر کلیله و مرزبان‌نامه و جهانگشای جوینی و نظم بوستان و غزلهای حافظ و نمونه‌های نثر سست ترکیب، نمی توان فن درست نوشتن و فصیح نوشتن را آموخت. خلاصه این که به مشخص ساختن مرز ادبیات از زبان نپرداختند و نتیجه آن شد که نه اکثریت از خواندن فارسی بهره‌ای که باید ببرند گرفتند و نه اقلیت. اکثریت جمله نویسی درست را نیاموختند و اقلیت ادیبی فرهیخته نگردیدند.

در اینجا اجازه بدهید عبارتی را از کتابی بخوانم. این کتاب تقریباً یکصد سال پیش نوشته شده و شاید بیشتر شما آن را خوانده باشید:

«پرسیدم: اطفال چه می خوانند؟ گفت: بزرگان که در این صف نشسته‌اند، گلستان، بوستان، حافظ و همه چیز! گفتم: جناب! حافظ چه دخلی به درس دارد؟ گفت: یعنی چه؟ حافظ شیرازی دخلی به درس ندارد؟ گفتم: معلوم است که دیوان حافظ عبارت از اشعار متین است در تصوف، که از خوانندگان کمتر کسی معنی آن را می فهمد. اینان از خواندن آن که ظاهراً سراپا سخن از باده و ساده و محبوب و عشقبازی است بهره‌ای حاصل توانند نمود؟»

و پس از گذشت این مدت دراز می بینیم، اگر غزل ساده و باده و محبوب از کتابهای غیر ادبی برداشته شده اما دانش آموز مجبور است معنی سراچهٔ ترکیب، تخته بندتن، طراز پیرهن، اتفاق مبیت، خردهٔ مینا، عقد ثریا، عصارهٔ نال و یا این عبارت غیر متداول را: (این امر عظیم مهم یعنی طریقهٔ حمعیت والفت ومرافقت و اخوت در دین، در زمان ما مندرس گشته و قلوب اهل ایمان را با یکدیگر تنافری و تخالفی روی داده) به زور چماق در مغز خود جا دهد، اما در سراسر عمر برای یك بار هم نه در نوشتهٔ خود به کار برد و نه در گفت و شنود.

بلی، مشکل از اینجا پیدا شد. اما تمام مشکل، کتابهای درسی و سبك تألیف آن نیست. آن مدرسه‌های روزافزون باید معلم فارسی داشته باشد. خوب این معلمها را از کجا بیاورند؟ اما مگر فارسی درس دادن هم معلم می خواهد؟ فارسی زبان مادری مردم این سرزمین است و همه می توانند آن را درس بدهند. هر کسی از هر جا وا می‌مانده وزارت معارف او را به کار تعلیم فارسی می گمارده است. درس خوانده بودند، اما هر کس درس خواند که فارسی نمی‌داند و هر کس فارسی دانست نمی تواند فارسی درس

ندهد. بعض این درس خوانده‌ها از مقدمات زبان عربی بهره‌مند بودند و گمان می کردند صرف و نحو عربی معیار زبان است و چون زبان عربی مذکر و مؤنث دارد و در این زبان صفت و موصوف با هم مطابق است پس باید معلمهٔ فاصله، سخصهٔ زیبا، قائلهٔ به حریت نوشت. حالا هم در روزنامه‌ها «ناحی مرد، ناحیه زن»، می خوانم که برای کنار دریای حزر آماده شده، و مثلاً هفته‌ای چند روز کتیبه‌ای را بالای مسجدی نوساز می‌بینم که به خطی زیبا مسجدالرسول اعظم نوشته است اما ترکیب ناهنجار درمانگاه و پانسمان خاتم‌الانبیاء دیگر نمی‌دانم چه زبانی است؟

نوشتن معلمین و متعلمین و مؤمنین درست و معلمان و متعلمان و مؤمنان غلط می نمود که امروز هم متأسفانه چنین است و بر سعدی خرده می گرفتند که چرا اولی تر گفته است نه اولی و منوچهری را ناآشنا به زبان می دانستند که عجایبها گفته نه عجایب، و توجه نمی کردند که علامت جمع فارسی الف و نون یا ها است و علامت تفضیل در فارسی پسوند تر است. و زبان فارسی مذکر و مؤنث ندارد.

مفردها را می توان از زبان بیگانه عاریت گرفت اما قاعده‌های صرفی و نحوی را نباید تابع زبان بیگانه کرد. روزی آقای محترمی معنی این بیت سنایی را از من پرسید:

در دهان دار تا بود خندان چون گرانی کند بکن دندان

بیت را برای او معنی کردم و افزودم که کلمهٔ دندان در این شعر دوبار فاعل و دوبار مفعول واقع شده است. با اعتراضی آمیخته به ادب گفت: از شما توقع نداشتم مرا ریشخند کنید. گفتم: مقصودت چیست؟ گفت: در فارسی که فاعل و مفعول نیست. و از شما چه پنهان که همین آقا بعدها دبیر ادبیات فارسی دبیرستانهای تهران شد و سالها این سمت را به عهده داشت. بدین‌سان رنج آن معدود معلمان ورزیده هم در این جمع ضایع گشت.

خوب آن کتابهای درسی، این معلمان، آن آمیختگی زبان وادب. اینها هر یك اختلالی در کار زبان پدید آورد، اما باز هم مشکل چندان مهم نمی نمود. گرفتاری آن روز پیش آمد که رادیو وسیلهٔ سرگرمی قرار گرفت و سپس تلویزیون به یاری آن شتافت. خوب مگر می‌شود مردم را از اخبار دنیا بی خبر گذاشت؟ البته نه! این خبرها باید از خبرگزاریهای خارجی گرفته شود و در حال به زبان فارسی برگردد. چه کسانی باید آن را ترجمه کنند، همانهایی که فارسی را در محضر آن معلمان بدان سبك که گفته

شد آموخته‌اند. توجه دارید که رادیو و تلویزیون ـ مخصوصاً تلویزیون ـ در تعلیم، در اندیشه و در تعبیر اندیشه، معلمی نیرومند است؛ معلمی که میلیونها شاگرد علاقه‌مند دارد. در حوزهٔ تعلیم آن، کتاب و نوشته نیست اما آنچه تعلیم می‌دهد پایهٔ کتاب و نوشته خواهد شد. حق این بود که از آغاز، سازمانی که پاسداری زبان و ادب فارسی را به عهده دارد ـ دانشکدهٔ ادبیات ـ از مسئولان دستگاه بخواهد تا با تأسیس کلاسهای خاص گروه نویسندگان و مترجمان، آن دستگاه را هدایت کند.

اما آن سالها کسی پروای چنین کاری را نداشت. اندک‌اندک که نقیصه آشکار شد، دستگاه ارتباط جمعی به فکر زبان معیار افتاد. جلسه‌هایی هم تشکیل دادند، اما گویا به نتیجه نرسید. نمی‌دانم از سوی ما معلمین استقبالی که باید نشد یا آنان دنبال نکردند؟

پس از پیروزی انقلاب اسلامی باز می‌شنوم سخن از درست گفتن و درست ترجمه کردن در میان است. امیدوارم این اقدام از مرحلهٔ گفتار به مرحلهٔ عمل درآید.

خوب بر جمع این آشفتگیها، باید دسته‌ای دیگر را هم افزود؛ گروهی از آنان که همین فارسی ناقص را ناخوانده به دانشگاههای مغرب زمین رفتند و برگشتند و به کار ترجمه یا تألیف پرداختند. نوشته‌های بعض این آقایان واژه‌هایی است پهلوی هم چیده شده و احیاناً دارای ربطی ناقص. من توفیق خواندن بعضی از این کتابها را داشته‌ام. الحق باید چنان انشاها را معجزهٔ قرن دانست. در نوشتهٔ این نویسندگان و مترجمان نه مترادفی دیده می‌شود، نه تضمینی، نه استعاره‌ای و یا تشبیهی، اما به جرئت می‌توان گفت درك معنی از نوشته‌های اینان بسیار دشوارتر از عبارت وصاف الحضره، درهٔ نادره و سر فصلهای کتابهای عصر صفوی و نوشته‌های بعضی از متکلفان عصر قاجار است. چرا؟ چون آن نویسندگان تربیت شدهٔ زبان و ادب این سرزمین بودند.

خلاصه، باید گفت که فارسی درس دادن معلمانی مانند بنده و بی‌توجهی دستگاهی که ما را بدون اختیار و فقط به خاطر استفاده از مزایای قانونی دیپلم به کار می‌گمارد، مشخص نشدن مرز زبان از ادبیات، توجه نداشتن دبیرستانها یا وزارت مسئول به زبان فارسی، آسان گرفتن آموختن زبان، ناآشنایی با اسلوب جمله‌بندی فارسی، پیروی از قاعده‌های صرفی و نحوی زبانهای غیرفارسی در جمله‌بندی فارسی، ناتوانی از ریختن مفهوم در قالب ساده برای انتقال آن به دیگران، فارسی عصر ما را دشوار فهم کرده است تا آنجا که اگر کسی یا کسانی اندك آشنایی با زبان خارجی داشته باشند هنگام خواندن بعضی کتابهایی که از زبان بیگانه به فارسی ترجمه شده

است، ترجیح می دهند به متن اصلی کتاب مراجعه کنند تا به ترجمهٔ آن. خوب اگر کار بدین سان پیش رود چه خواهد شد؟

بیش از سی سال است کار ویراستاری، نخست در دانشگاه تهران و سپس در مرکز نشر دانشگاهی معمول شده، این کار خوبی است بدان شرط که این ویراستاری، خود ویراستاری دیگری نخواهد و دیگر اینکه ویراستاری در حوزهٔ محدودی اجرا می شود، پس با دیگر کتابها و نوشته‌ها چه باید کرد؟

در سالهای اخیر که اندک اندک متوجه چنین نقیصه یا نقیصه‌ها شدند به فکر افتادند در دانشگا درسی به نام فارسی عمومی بگذارند. نمی دانم معنی فارسی عمومی چیست؟ اگر مقصود از فارسی ادبیات است، دانشکدهٔ فنی، پزشکی، مامایی، تغذیه و غیره... چه نیازی به یاد گرفتن حافظ و مثنوی، تاریخ بیهقی و مرزبان‌نامه و کلیله دارد؟ اگر مقصود آن است که به دانشجویان آیین درست نوشتن زبان فارسی را یاد بدهیم چگونه ممکن است، در مدت چهارماه یا هشت ماه به نوجوانی بیست ساله فن درست خواندن و درست نوشتن را آن هم با نشان دادن نمونه‌هایی از نثر ادبی سدهٔ چهارم تا هفتم آموخت؟ گویا برای همین است که درس فارسی در سال اول عمومی با استقبال خوبی روبرو نشد.

این است مشکل مهمی که در آغاز بحث بدان اشارت کردم و می توان عوامل آن را چنین خلاصه کرد؟

— رعایت نکردن اسلوب جمله‌بندی فارسی در نوشته‌ها و گفته‌ها؛
— توانا نبودن بر ریختن معنی در قالب لفظهای ساده؛
— پیروی از سبک جمله‌بندی زبانهای اروپایی برای جمله‌بندی فارسی؛
— به کار بردن کلمات، برای بیان معنیهایی که توانایی بیان آن را ندارد.

می پرسید چه باید کرد؟ پرسشی بجاست. مشکل زبان مشکلی نیست که در زمانی کوتاه گشوده شود. می توان آن را از میان برد، اما سالها وقت لازم دارد — چنانکه سالها طول کشید تا زبان فارسی به چنین حالتی درآمد — آنچه به نظر بنده می‌رسد و البته شاید راههای ساده‌تری هم به نظر شما برسد این است که:

۱. از دورهٔ راهنمایی به بعد مرز زبان فارسی و ادبیات فارسی مشخص شود.

۲. آموزش ادبیات فارسی به دانش آموزانی مخصوص شود که مستقیم باادبیات فارسی سر و کار دارند و غیرمستقیم با رشته‌های علوم انسانی؛ و در دوره‌های مشترک تنها زبان

درس داده شود.

۳. در کتابهای دبیرستانی رشته‌های غیرادبی، بیشتر از نثر ساده انتخاب گردد و بیشتر بر نشان دادن جمله‌بندی درست و طرز تعبیر صحیح تکیه شود.

۴. انشای دبیرستانها از صورت قالبی خود به در آید و بیشتر بر درست نوشتن تأکید شود تا بر خیالپردازی و تحریك عاطفه.

۵. انشا در زمینهٔ نیازمندیهای حال و آیندهٔ دانش آموز باشد؛ مانند نامه‌نگاری، گزارش‌نویسی و جز آن.

اگر این کارها انجام شود بی گمان سنگینی کاری که به دوش مؤسسات ویراستاری است تخفیف خواهد یافت.

پاره‌ای از مشکلهای آموزش فارسی در شبه قاره

مشکل آموزش زبان و ادب فارسی در شبه قاره یعنی کشورهای هندوستان، پاکستان و بنگلادش موضوعی است که باید استادان محترم دانشگاههای آن سرزمینها با ما در میان بگذارند، و دربارهٔ آن بحث شود؛ زیرا آنان هستند که مستقیم با دانشجو و کتابهای درسی سر و کار دارند.

آنچه در این مجلس علمی به اطلاع همکاران محترم — مهمانان عزیز از آن کشورها و استادان ادبیات فارسی در ایران — می‌رسانم، نیمی استنباط از روی مدرکهای تاریخی و قرینه‌های خارجی، و نیمی تجربه‌هاست که در سه سفر به هند، از دیدار کلاسهای درس و گفتگو با استادان محترم اندوخته‌ام.

همهٔ استادان زبان و ادب فارسی و بلکه همهٔ حاضران در این مجلس می‌دانند که زبان فارسی صدها سال، زبان سیاسی، ادبی و علمی شبه قارهٔ هند بوده است. در چنین وضع شرائط برای فراگرفتن این زبان، به خوبی آماده است. زیرا خانواده‌هایی که می‌خواستند در دستگاههای دولتی شغلی یابند، یا در فرهنگ وسیع ایرانی و اسلامی تبحری داشته باشند، روی به یادگرفتن فارسی می آوردند. زبان فارسی برای آنان در حکم زبان بومی بود. با طالبانی چنین فراوان و پشتوانه‌ای چنان ارجمند، طبیعی است که وسیلهٔ تعلیم زبان فارسی هر چه بیشتر و بهتر آماده باشد، و مدرسه‌ها برای آموختن آن فراوان یافت شود.

البته ناگفته نباید گذاشت که فرا گیرندگان فارسی در آن دوره، با زبان محاورهٔ مردم ایران کمتر سر و کار داشتند؛ آنچه برای یاد گرفتن آن می کوشیدند ادب فارسی بود.

برای تعلیم فارسی، به چنین طالبانی طبیعی است که کتاب و ماده‌های درسی از متنهای ادبی پیشرفته گزیده شود، و محتوای آن مضمونهای عالی ادبی و عرفانی چون دیوان حافظ، مثنوی مولانا غزلیات معروف به دیوان شمس، یا دیوان مولانابیدل، مولانا غالب و صائب تبریزی و مانند آنان باشد، و مقدمات این فراگیری را با خواندن داستانهایی چون کلیله و دمنه بهرامشاهی، داراب‌نامه و طوطی‌نامه بیاموزند. وضع زبان و ادب فارسی در دورهٔ حکمرانی پادشاهان تیموری چنین بود.

پس از تأسیس کمپانی هند شرقی در آن سرزمین، و توسعهٔ سلطهٔ انگلستان بر آن منطقهٔ پهناور، اندک اندک، زبان انگلیسی در دستگاههای دولتی جای زبان فارسی را گرفت و زبان فارسی اهمیت سیاسی خود را از دست داد، اما نفوذ فرهنگی چنان ریشه‌دار و بارور در کشوری چنان گسترده، نه چنان بود که بتوان آن را از بیخ و بن برانداخت، و هر چند از شمار فراگیرندگان آن اندک‌اندک کاسته شد، اما باز هم در داخل خانواده‌های درس خوانده و محفلهایی که رنگی از معنویت و صفا داشت، شعرهای حافظ و سعدی و غزلهای مولانا جلال‌الدین از اهمیت خاصی برخوردار بود. زبان فارسی دیگر زبان سیاسی نبود و وسیله‌ای برای به دست آوردن جاه و مقام به شمار نمی آمد، اما زبانی بود که اهل دل و مشتاقان معارف اسلامی و فرهنگ بدان عشق می ورزیدند. در چنین دوره بود که دانشمندان و ادیبان هند و علاقه‌مندان به فراگیری فارسی کتابهایی در لغت و دستور و تاریخ ادبیات تألیف کردند که برای ما ایرانیان هم از اهمیت خاصی برخوردار است.

با تقسیم شبه قاره به هند و پاکستان، زبان فارسی ضربت دیگری خورد؛ بدین معنی که پیوند معلمان و متعلمان این زبان در شبه قاره از هم گسیخت. در چنین وضعی وظیفهٔ ما بود که پا در میان گذاریم و حلقهٔ این پیوند باشیم. در اینجا بد نیست قسمتی از گزارش خود را که پس از بازگشت از کنگرهٔ استادان در حیدرآباد به اطلاع مقامات جمهوری اسلامی ایران رساندم، بیاورم:

اگر در آن هنگام، یا دو سه سالی پس از آن، ما در دهلی نو، حیدرآباد، لکهنو، کلکته، علیگر، کراچی، لاهور، و داکا، پایگاههایی برای نشر زبان و ادب فارسی تأسیس می کردیم، و شخصیتهای عالم و با تجربه‌ای برای ادارهٔ آن پایگاهها می‌فرستادیم که بدون توجه به جوّ سیاسی تنها به خدمت ادبی و فرهنگی بپردازند، و سالانه گروهی را برایگان تعلیم دهند، و در کنار آن، طالبانِ فراگرفتن زبان فارسی را با

تطوری که در این زبان پیدا شده آشنا سازند، و نیز کتابها و مجله‌های ادبی به اندازهٔ نیاز در اختیار علاقه‌مندان این زبان می گذاردیم، آن پیوند استوار می‌شد، اما چنین نکردیم.

من نمی‌خواهم گله‌ای را که یکی از استادان فارسی شبه قاره ده سال پیش در کنگرهٔ تحقیقات فارسی به میان گذاشت و از بعض متصدیان خانه‌های فرهنگ گله کرد — و حق داشت — در میان بگذارم. البته باید بگویم، گاهگاهی شخصیتی برجسته و دانشمند مسئولیت رایزنی فرهنگی را در آن سامان به عهده می گرفت و از صمیم دل و با صرف نیرو در روشن نگاه داشتن این چراغ می کوشید، اما به قول معروف «با یک گل بهار نمی آید.» او به تنهایی چکار می توانست بکند؟ و تازه می‌دانیم که او هم از داخل ایران چنانکه باید، تقویت نمی‌شد و وسیله‌ای را که می خواست در اختیارش نمی نهادند. بدین سان، سال به سال از اهمیت زبان فارسی کاسته شد. پدرانی که با عشق و علاقه، زبان فارسی را فرا می گرفتند، مردند و پسرانی روی کار آمدند که به زبان انگلیسی رو آوردند؛ چرا که پشتوانهٔ اقتصادی داشت و یا به تعبیر روشنتر، وسیلهٔ در آوردن نان بود. بعض دانشجویانی هم که در رشتهٔ ادبیات موظف به فرا گرفتن یکی از زبانهای غیربومی خود — از زبانهای شرقی — بودند، به زبان عربی رو آوردند؛ چرا که از کمک مالی بهره‌مند می گشتند. نتیجه آنکه امروز شمار دانشجویانی که زبان فارسی را انتخاب می کنند اندک است.

در بعض کلاسها عدهٔ آنان از پنج تا شش تن بالاتر نمی‌رود و تازه اینان هم به درستی نمی دانند فارسی را برای چه یاد می گیرند، و مهمتر این که چگونه باید آن را یاد بگیرند؟ آیا فارسی برای آنان زبان علم است، زبان سیاست است یا زبان گفتگو با دیگر فارسی زبانان است؟

فرا گرفتن متنهای کهن ادبی، آن‌هم با روش صد سال پیش به دانشجو چه می دهد؟ فرض کنیم — و البته فرض محال محال نیست — که همهٔ این دانشجویان از عهدهٔ درست خواندن و درست فهمیدن غزلهای مولانا جلال الدین، سعدی و حافظ و کلیله و دمنه ومرزبان‌نامه بر آمدند، پس از آنکه دانشگاه را ترک گفتند چه راهی پیش روی آنان گشاده است؟ از این گذشته اگر پای چنین دانشجو به ایران رسید، آیا می تواند در فرودگاه، در مهمانخانه، در بازار به زبانی که یاد گرفته با مردم سخن بگوید؟

بگذارید صریح بگویم یادگرفتن زبان و حتی ادبیات فارسی بدین صورت که امروز در بسیاری از دانشگاههای شبه قاره درس داده می شود، تنها فایده‌ای که دارد گرفتن

نمرهٔ خوب از استاد است و در انتظار نشستن که چه روزی نیاز به تعلیم فارسی افتد و آیا او بتواند چنان مقامی را به‌دست‌آورد یا نه؟ و البته تنها در کشور خود و میان مردم خود.

در سالهای اخیر، در بسیاری از ایالتهای هند و پاکستان کرسیهای زبان فارسی تأسیس شده که درجهٔ فوق‌لیسانس و دکتری در این زبان را به دانشجو می‌دهند. این اقدام از یك سو شایستهٔ تقدیر و موجب مسرت است، اما از سوی دیگر نگرانی هم به دنبال دارد. چرا چون بعض استادان این کرسیها زبان فارسی‌را در ایران فرا نگرفته‌اند، و در گفتگو بدان، چنانکه باید تسلط ندارند و اگر خود چنین تسلطی دارند، دانشجویان آنان فارسی سخن گفتن را درست نمی‌دانند. بدین‌ترتیب، بسا که دانشجو از آغاز دورهٔ تحصیل تا پایان از فارسی همان را فراگیرد که در متن کتاب او نوشته است؛ زیرا چنانکه دیدم، بعض استادان محتوای متن درسی را به زبان هندی یا انگلیسی برای دانشجویان شرح می‌دهند. از طرز تلفظ واژه‌ها سخنی به میان نمی‌آورم؛ چه آن مشکل در راه هر کسی که زبانی بیگانه را فرا می‌گیرد موجود است و جز از راه ماندن مدتی دراز در سرزمینی که مردم آن بدان زبان سخن می‌گویند، و گفتگوی مداوم با آن مردم، گشوده نمی‌شود.

استادانی که زبان و ادب فارسی را در ایران فرا گرفته بودند، چون به کشور خود بازگشتند، برای تعلیم این زبان خدمتی شایان تقدیر کردند. اینان گذشته از گرفتن درجهٔ بالای ادبیات فارسی و آشنایی با دگرگونیهای زبان، و تحقبق در بحثهای گوناگون زبان و ادب، چون در ایران درنگی چندساله داشتند، لهجه‌شان نیز دگرگون شده بود و به زبان فارسی چون ایرانیان سخن می‌گفتند و اگر اندکی تغییر در آن دیده می‌شد، همان تغییر بر شیرینی سخن آنان می‌افزود. متأسفانه در چند سال اخیر این رشتهٔ پیوند هم بریده است.

اگر ما در مرکزهایی که زبان فارسی در آن تدریس می‌شود، وسیله‌هایی چون ویدئو و آزمایشگاه زبان داشتیم و استادان و معلمان فارسی می‌توانستند، از راه تصویر و صدا با روش آموختن فارسی در دانشگاههای ایران آشنا شوند، بسیاری ازمشکلات برطرف می‌شد؛ ولی ما تنها یك دستگاه آزمایشگاه در دانشگاه جواهر لعل نهرو داریم که پیش از انقلاب به آن دانشگاه تحویل شده است. بیشتر مرکزهای آموزش زبان فارسی ــ اگر نگوییم همه ــ از کتابهای درسی پنجاه سال پیش بهره می‌گیرند و کتابهای

درسی، سالهای اخیر را هرگز ندیده‌اند. از بحثهایی که در مجله‌های علمی و ادبی ایران دربارهٔ دستور، تاریخ ادبیات، سبک‌شناسی و تاریخ تحول زبان طرح می‌شود، اطلاع ندارند، چون این نشریه‌ها به آنان نمی‌رسد.

اینها جزئی از مشکلات تدریس زبان فارسی در شبه قاره است؛ و چنانکه در آغاز سخن گفتم، دریافتهای شخصی است. پس از بازگشت از کنگرهٔ حیدرآباد من این مشکلات را از طریق عرض گزارش با مقامات جمهوری اسلامی ایران در میان گذاشتم. دیگر استادانی هم که در آن کنگره شرکت کرده بودند، نظیر چنین گزارشهایی دادند و موجب خوشحالی است که بگوییم شورای عالی گسترش زبان و ادب فارسی در خارج کشور اجرای آن پیشنهاد را پذیرفته است و ان شاءالله اندک‌اندک، به مرحلهٔ عمل در می‌آید، و ما امروز شاهد برآورده شدن قسمتی از آرزوی خود هستیم.

بخش سوم

سفرنامه‌ها

چند هفته در کشور اردن

جناب آقای یغمائی، دوست بسیار عزیز و دانشمندم

سرانجام اصرار فراوان شما و رفقای روز چهارشنبه کار خود را کرد و پای مخلص را به تله انداخت. من این یادداشتها را فقط برای سرگرمی نوشته بودم، ولی شما از آن «سخریه نامه» ای فراهم می کنید. تقریباً سی سال پیش بود. پسردایی من پانزده شانزده ساله بود و در بازار بروجرد کار می کرد. روزی کارفرمای او وی را به دهی که نزدیك به شهر بود، فرستاد. شامگاه که بازگشت، گزارش سفر خود را آغاز کرد. یاد دارم مدت یك هفته و شاید هم بیشتر داستان این سفر در میان بود. همسالان او می گفتند، اگر فلان کس به قم یا مشهد برود، گزارش سفر او یك سال یا دو سال طول خواهد کشید.

بنده هم به اغوای شما و به دست خود، چنین دستاویزی به دست خوانندگان فاضل و ظریف طبع مجلهٔ محترم یغما می دهم تا بگویند هرگاه سفرنامهٔ اردن او چنین باشد، برای سفر مغرب زمین کتاب چند جلدی می نویسد. ولی به جان شما قسم، انگیزهٔ نوشتن این یادداشتها تأثر عمیق من از بیخبری ملل مسلمان از یکدیگر است؛ چنانکه نمونه های آن را بکرات ملاحظه خواهید فرمود. شاید نکات قابل استفادهٔ دیگری هم در آن دیده شود، ولی به هرحال، برای چاپ مناسب نیست یا لااقل موقع آن نیست. شما می دانید یادداشتهای مرحوم اعتمادالسلطنه با آنکه از کتابهای بسیار سودمند و از نظر تاریخی دارای اهمیت فراوان است و چاپ آن یکی دیگر از اقدامهای پرارزش دوست عزیز ما جناب آقای افشار است، هرگاه هشتاد سال پیش چاپ می شد، چه طوفانی از ریشخند و طعنه و دشنام بر می انگیخت و الحق جای آن بود؛ نه از آن جهت که در آن

کتاب به کسانی اهانت شده است؛ آن سخنی دیگر است، بلکه از آن رو که تذکار مطالب روز برای مردم روز، کاری عبث است. این یادداشتها هم شاید پس از گذشت نیم قرن، برای خوانندگان خالی از لذت نباشد اما برای معاصران هیچ لطفی ندارد. کمترین اثر آن این است که مرا در محافل انس تخطئه کنند و ناسزا بگویند (و حق دارند) چنانکه دیدم و دیدید که چاپ بعضی یادداشتها و دیوانها چه غوغایی برپا کرد و برای چه مدت نشخوار مجله‌ها را فراهم ساخت.

خلاصه، دوست عزیز، بدان که با همه کورباطنی جای پای خود را از پیش دیده‌ام و دانسته (ولی از روی ناچاری) به ریسمان تو در چاه می‌افتم و این رطب و یابسها را به دستت می‌سپارم. ولا رأی لمن لایطاع.

○

روز پنجشنبهٔ ۸ فروردین ماه، ساعت ۱۲، هواپیمای چهار موتورهٔ عراقی که نام «ابن فرناس» با خط درشت بر پیشانی پهن آن نوشته شده بود، با حدود چهل تن مسافر (شاید هم چندتن بیشتر) از فرودگاه بغداد عازم عمان شد. مسافر بغداد به عمان در مواقع عادی هم فراوان نیست؛ بدین جهت هواپیماهای جت در این خط رفت و آمد نمی کنند. نمی دانم چرا به محض دیدن هواپیما از خواندن کلمهٔ «ابن فرناس» دچار نگرانی شدم. پندارهایی که صرفاً زاییدهٔ واهمه و قیاسات ناشی از آن و ارتباط غلط بین مفاهیم است، گاهی سبب تشویش و دلهره می گردد و تا مدتی انسان را آزار می‌دهد.

عباس بن فرناس از متفکران بزرگ اسلام و از مردم قرطبه است. در قرن سوم هجری و هفتم میلادی می‌زیسته و به سال ۲۷۴ هجری قمری مرده است. می گویند، نخستین کسی است که صنعت شیشه‌سازی از سنگ را در اندلس به وجود آورد، ابزاری برای شناسایی وقت اختراع کرد، در خانهٔ خود آسمان را با ستارگان و ابرها و برقها و رعدهای آن مجسم ساخته بود.

ابن فرناس اندیشهٔ پرواز به آسمان و تسخیر فضا را داشت؛ بدین منظور پرها و بالهایی برای خود ساخت و به هوا پرید و مسافتی را هم پیمود ولی به زمین افتاد و پشتش مجروح شد. نوشته‌اند علت سقوط او آن بود که برای پرواز به بال اکتفا کرد و دمی برای خویش نساخت. شاعری از شاعران عصر وی ابیاتی در وصف آسمان او و پروازش سروده است.

شرکت هواپیمایی عراقی به خاطر بزرگداشت این مرد، یکی از هواپیماهای خود را به نام او نامیده است. با این توضیح، معلوم شد که ابن فرناس از شهدای طبقهٔ اول سفر فضائی است.

جوهری، لغوی معروف مؤلف کتاب صحاح اللغة، نیز در همین راه شهید شد! نوشته‌اند دو لنگهٔ در را به زیر بغل خود بست و از بالای بام به زمین پرید، اما بیچاره ناکام مرد و بدتر از آن لقب دیوانگی را هم پس از مرگش به او اعطا کردند.

امروز در همهٔ کشورهای اسلامی عدهٔ کمی از آشنایان به تاریخ هستند که ابن فرناس را می‌شناسند و از واپسین اقدام جوهری آگاهند؛ عامهٔ مردم کوچکترین اطلاعی از کار شگرف آنها ندارند. شاید این گمنامی به خاطر این است که این منفکران بزرگ در شرق یا در دنیای اسلام می‌زیسته‌اند و اگر غربی بودند، شهرت آنان بیش از «لئونارد داوینچی» و «سبنه» و «هنسون» بود و شاید اگر جهان اسلام از مسیر علمی خود منحرف نمی‌شد، اقدام این متفکران جسور قرنها پیش از دنیای غرب به ثمر می‌رسید.

○

باری با توجه به این که جملهٔ معروف «الاسماء تنزل من السماء» (مانند صدها جملهٔ عربی دیگر که اصالت آنها به درستی معلوم نیست)، در گوش ما حکم وحی منزل را دارد، به این فکر افتادم که اگر در هواپیمای ابن فرناس به سرنوشت ابن فرناس دچار شویم، چه خواهد شد. قضا را هوا ابرناك بود و زمین به هیچ‌وجه دیده نمی‌شد. یك ساعت و نیم طول کشید تا به فرودگاه دمشق رسیدیم. در این فرودگاه هواپیما به مدت نیم‌ساعت توقف کرد. وقتی سوار شدیم از آنهمه مسافر تنها شش تن سوار شدند؛ یکی بنده و پنج تن دیگر عراقی. اما آن پنج تن دو افسر داروساز بودند که از سردوشیهای ایشان آنان را شناختم، سه تن دیگر هم خود را معرفی کردند: دو تن پزشك و دیگری مهندس بود. مخصوصاً نام مهندس هواپیما را به یاد دارم؛ مهندس عمر بود، جوانی بلند بالا. با دیدن قیافهٔ خندان و چهرهٔ زیبای مهندس عمر، خوشبختانه در کاخ محکم «الاسماء تنزل من السماء» مختصر رخنه‌ای پدید شد. اما باز چنان نبود که فکر ابن فرناس و سقوط را از خاطر بزداید. این پنج تن عازم جبهه و کمك به ارتش اردن و عراق بودند. من که اخبار تصادم هفتهٔ قبل را در مرز اردن و اسرائیل خوانده بودم، و از جنگ «کرامه» اطلاع داشتم، با دیدن این همسفران نگرانیم بیشتر شد. با خود می گفتم، وقتی

به زمین بنشینیم، پزشك و داروساز به درمان آسیب‌دیدگان می‌پردازند، مهندس عمر هم با هواپیماهای اسقاط سرگرم می‌شود، دو افسر هم به جبهه می‌روند، اما تکلیف مخلص چیست و به قول معروف مرا کجا می‌برند؟ در این عرصات وانفسا چه کسی به فکر امرؤالقیس و طرفة بن العبد است تا چه رسد به این که بپرسد منوچهری دامغانی و حسن متکلم از ایشان چگونه تقلید کرده‌اند. بالاخره کاری بود شده، و پشیمانی سود نداشت، در وسط آسمان هم پیاده شدن ممکن نبود.

تصورهای غلط چنان در ذهنم جا گرفته بود که می‌پنداشتم صدای توپ و خمپاره و تفنگ در خیابانهای عمان قطع نمی‌شود و کشته‌ها بر روی هم می‌افتند و مردم به این سوی و آن سوی می‌دوند. ابن فرناس، هواپیمای بی‌مسافر، دکتر و داروساز و مهندس عمر و اخبار روزنامه‌های تهران همگی باهم می‌آمیخت و مرا پریشان می‌کرد... از همه بدتر طوفان و باران سخت هواپیما را مانند گهواره به چپ و راست می‌برد.

پس از یك ساعت وقتی در فرودگاه عمان پیاده شدم، جز باران سیل آسا و محوطهٔ خالی و ساکت فرودگاه چیزی دیده نمی‌شد. طبق معمول، استقبال کننده‌ای نداشتم، زیرا اولاً کسی خبر نداشت، ثانیاً ضرورتی ایجاب نمی‌کرد! خدا پدر رانندهٔ تاکسی را بیامرزد که وقتی گفتم مرا به مهمانخانهٔ مناسبی ببر، حساب گاوبندی و دلالی گرفتن خود را نکرد و بعداً شناختم که تاکسیرانهای عمان برخلاف راننده‌های تاکسی بعضی از کشورها چه مردم خوبی هستند، زیرا بارها کرایه بیش از مبلغ معین به آنها دادم و با عرض تشکر و گاه عرض معذرت، مبلغ اضافی را پس دادند (درست مثل تاکسیرانهای شهر خودمان!)

از فرودگاه تا شهر با یك دید سطحی متوجه اشتباه خود شدم و خوشبختانه تطیّر و نام ابن فرناس و تصور میدان جنگ عمان همه بی‌اساس از آب در آمد؛ زیرا نه تنها صدای گلوله و خمپاره شنیده نمی‌شد بلکه اوضاع کاملا آرام بود؛ دکانها باز و مردم به کار مشغول بودند.

مهمانخانه‌ای که تاکسیران مرا به آنجا برد «فندق‌الکازار» نام داشت. و نمی‌دانم این اسم از کدام زبان گرفته شده؛ گمان می‌کنم تصحیف «القیصر» باشد.

مهمانخانه‌چی کلید اطاقی را به من داد، نمرهٔ آن را خواندم ۳۰۷ بود. یادم آمد چند سال پیش، یکی از استادان بزرگ دانشگاه تهران در مقام مقایسهٔ مهمانخانه‌های سوریه با تهران، به حکم آنکه «همیشه مرغ همسایه غاز است»، می‌فرمودند:

مهمانخانه‌های دمشق با تهران قابل مقایسه نیست، و برای اثبات گفتهٔ خود می گفتند شمارهٔ اطاقی که من در آن بودم، ۴۵۲ بود (آن سال هنوز هتل هیلتون در تهران ساخته نشده بود) و من تعجب می کردم که برای شهر دمشق جس مهمانخانه‌هایی چه ضرورت دارد. وقتی شمارهٔ اطاق خود را خواندم و نگاه دقیقی به مهمانخانه افکندم، دیدم سه طبقه بیشتر ندارد و مساحت آن هم زیاد نیست. متوجه شدم که مهمانخانه‌چیها شمارهٔ اطاقهای هرطبقه را از ۱۰۰ شروع می کنند، چنانکه در بعضی بیمارستانهای تهران هم رسم است (کاری است که سالها بعد، شرکت واحد اتوبوسرانی خودمان در نامگذاری خطهای تهران از آن استفاده کرد). خلاصه، عقدهٔ حقارتی که نسبت به مهمانخانه‌های شهر خودمان داشتم و بر سینه‌ام سنگینی می کرد، برطرف شد.

○

روزنامه‌های عصر خبر برخوردهای مختصر مرزی را منتشر کردند و دانستم که منطقهٔ جنگ به مسافتی تا حدود پنجاه کیلومتر دور است. فردای آن روز، جمعه بود و مثل اینکه از همان لحظات اول بامداد مردم برای شنیدن خبر تصادم آمادگی داشتند؛ زیرا می‌دیدم به رادیو و روزنامه‌فروشیها توجه بیشتر می‌شود. اتفاقاً از ظهر تیراندازی شروع شد و به‌طوری که سخنران نظامی خبر داد، تیراندازی تا ساعت ۷ بعد از ظهر ادامه داشت و در هفت نقطه بین سربازان اردن و اسرائیل زد و خورد درگرفت. از بعدازظهر بلندگوی پلیس مرتب اخطار می کرد که چراغهای روشن را پشت پردهٔ اطاق استتار کنید. مهمانخانه‌دار ما فوراً مقداری کاغذ سیاه به پنجره‌ها زد و در چند نقطهٔ شهر عده‌ای با سطلهای پر از مرکب آبی رنگ ایستادند و چراغها و شیشه‌های ماشینها را چه شخصی و چه دولتی رنگ می کردند. شاید دو ساعت طول نکشید که چراغهای همهٔ اتومبیلها رنگ شد. چندتن را دیدم که داوطلبانه سوار ماشینهای ارتش شدند تا به جبهه بروند. عجب این بود که آثار نگرانی در قیافهٔ هیچکس دیده نمی‌شد؛ مثل این که همهٔ آنها جزء کارهای عادی و برنامهٔ مرتب روزانه است. جلو دکان نانوایی و قصابی ازدحامی دیده نمی‌شد؛ گویا کسی به فکرش نمی‌رسید که شاید فردا جنگ نزدیک‌تر شود و آذوقه یافت نگردد. اگر مختصر نگرانی وجود داشت، در خاطر چندتن مسافری بود که در آن مهمانخانه ساکن بودند. مخصوصاً تاجر جوانی را دیدم که با زنش از افریقای جنوبی به مکه مشرف شده و در بازگشت گذارشان به عمان افتاده بود و در همان مهمانخانه به سر می بردند. می خواست از راه قاهره به کشورش برود و به حکم غربت،

باهم آشنا شدیم. با چند کلمه انگلیسی دست و پا شکسته و استفادهٔ بسیار از زبان بین‌المللی با هم درددل می کردیم. بسیار می ترسید و هرچه به او می گفتم، بندهٔ خدا خطری متوجه تو نیست، باورش نمی‌شد. آخر هم از هواپیما و رفتن به قاهره چشم پوشید و با اتومبیل از راه سوریه به بغداد رفت.

روز شنبهٔ دهم فروردین اوضاع آرام بود. بعد از ظهر، مهمانخانه‌دار کاغذها را از پشت پنجره برداشت، شیشه‌های چراغ اتومبیلها هم کم کم شسته شد، شب یکشنبه شهر قیافهٔ معمولی خود را پیدا کرد و چراغهای شهر روشن گشت.

○

شهر عمان، پایتخت کشور هاشمی اردن، اکنون سیصدهزار تن یا بیشتر جمعیت دارد و برفراز تپه‌های متعددی ساخته شده است. این تپه‌ها را «جبل» می گویند. «جبل عمان» و «جبل اللوبیده» از نقاط تازه ساز پایتخت است. مخصوصاً جبل عمان دارای ساختمانهای زیبایی است. سفارت‌خانه‌ها بجز سفارت امریکا که در جبل‌اللوبیده است، عموماً در این جبل است. از جمله سفارت ایران و منزل سفیر ایران که باغ بسیار زیبا و باصفایی است، در همین منطقه است. از جبلهای دیگر یکی «جبل‌الحسین» و دیگر «جبل‌القلعه» است. موزهٔ شهر در جبل‌القلعه قرار دارد و در بارهٔ آن بعداً توضیح خواهم داد.

این پستیها و بلندیها به همان اندازه که در روز میدان دید را محدود می کند و به اصطلاح عرصه را به انسان تنگ می‌سازد، شب هنگام که چراغهای شهر روشن می‌شود، از بلندی بسیار زیبا به نظر می‌رسد. خانه‌های محله‌های نوساز دیواری کوتاه دارد که بلندترین آن یك متر و نیم و غالباً یك متر یا کمتر است. به همین جهت، باغچهٔ خانه‌ها و چمنکاری و گلکاری خانه‌ها پیداست و بر زیبایی شهر می‌افزاید.

فرض کنیم، یوسف آباد و عباس آباد به هم چسبیده است و فرض کنیم مردم این دو نقطه باید احتیاجات خود را در محل خود تأمین کنند. پیداست که چگونه مغازه‌ها و ساختمانها و سینماها و بناهای دیگر در آنجا ساخته می‌شود. عمان چنین منطقه‌ای است.

در داخل پایتخت، از آثار باقیماندهٔ حکومت رم قدیم معبدی است که پلکان نیمدایره و قسمتی از دالانهای آن باقی مانده است و آن را «مدرج فیلادلفیا» می نامند. قسمت عمدهٔ این بنا به مرور زمان، نابود شده است. اکنون دولت مشغول ترمیم و

نگاهداشت باقیماندهٔ این معبد است.

گفتیم شهر عمان بر فراز و نشیب تپه‌ها یا به قول خودشان، جبلها ساخته شده است. روکاری بناها عموماً از سنگ تراشیدهٔ سفید یا سبز کم‌رنگ است. هریك از صاحبان خانه‌ها موظف است نمای خانهٔ خود را به شکلی جداگانه بسازد و این تنوع در زیبایی شهر بسیار مؤثر است. درختها و چمنهای شهر از آب لوله‌کشی یا آب باران سیراب می‌شود. اصولاً قسمت شرقی اردن کوهستانی است و آب ندارد. نهر اردن هم پایین‌تر از قسمت شرقی است و برعکس، قسمت غربی از آن مشروب می‌گردد. کشتزارها و درختها و جنگلهای قسمت شرقی از باران آب می‌خورد. آب شهر از نهر کوچك زرقاء تأمین می‌گردد. فقط مناطقی که ارتفاع کمتری دارد یا مسطح است، از نهرهای کوچك آب می‌گیرد. «اغوار»[1] نیز از آب نهر استفاده می‌کند.

سخن از ساختمانهای شهر عمان و خانه‌های بی‌دیوار آن بود. آزادی ساکنان این خانه‌ها چیزی است که در همان روز اول توجه مرا جلب کرد. فراوان می‌دیدم که خانم خانه یا دختران او در ایوان و باغچهٔ خانه یعنی تقریباً در راهگذر مردم به کتاب خواندن یا دوخت و دوز مشغولند و آیندگان و روندگان کوچکترین مزاحمتی برای آنان ندارند؛ گویا اصلاً کسی آنجا ننشسته است. در این مدت، هرچند که کوتاه بود خشونت یا تندی، مشاجره، متلك گویی و بعض تعارفات دیگر که رایج بین‌المللی است، در عمان ندیدم و علت حقیقی آن را هم نتوانستم بفهمم. زیرا نظیر این متانت و آرامش در دیگر کشورهای عربی کمتر دیده می‌شود. مردم عمان و بلکه مردم چند شهری که از این کشور دیدم عموماً مؤدب و خونگرم بودند؛ در گفت و شنود، نهایت ادب را رعایت می‌کردند؛ غالباً می‌پنداشتند عراقیم. وقتی می‌گفتم، ایرانی هستم بیشتر محبت می‌کردند؛ بخصوص هنگامی که می‌دانستند مهمان دانشگاه هستم. من از تمام مردمی که در شهرهای مختلف اردن با آنها آشنا شدم، نام ایران را جز با احترام و محبت نشنیدم. گاهگاهی بعضیها گلهٔ دوستانه می‌کردند و توقع بیشتری از ما داشتند که آن هم ناشی از تبلیغات نابجای رادیوهای بعضی کشورهای عرب زبان بود.

۱. اغوار جمع غور به معنی زمین پست و اصطلاحاً مناطقی است که از سطح دریا پایینتر است. به همین جهت، محصول آن خوب و مرغوب است. در همین محل بود که عمرو بن العاص لشکر خود را فراهم کرد و در همین موضع مسلمانان بر رومیان پیروز شدند.

در عراق رسم است وقتی کرایهٔ تاکسی را می‌پردازند، به رانندهٔ تاکسی کلمه‌ای می‌گویند که معنی آن در فارسی «بگیر» است. من هیچوقت در عمان چنین کلمه‌ای را در تاکسی یا اتوبوس نشنیدم و در سوریه به ندرت به گوش می‌خورد. به جای این کلمه وقتی می‌خواهند کرایهٔ اتوبوس یا تاکسی را بدهند، می‌گویند: «سرافراز کنید» یا «بفرمایید» یا لطفاً. و این نشانهٔ ادب اجتماعی مردم است. استعمال این کلمات مخصوص طبقهٔ تحصیلکرده نبود، زیرا من مخصوصاً با اتوبوس و تاکسی سرویس می‌رفتم که بیشتر به اخلاق مردم آشنا شوم و بالنتیجه با همهٔ طبقات برخورد داشتم و همه همینطور رفتار می‌کردند.

روز دوم ورود به عمان روز جمعه بود. برای دیدن «زیزیا» یا «جیزه» رفتم.

زیزیا در مسافت ۲۵ کیلومتری جنوب غربی عمان قرار دارد. در این محل به هزینهٔ سازمان شیر و خورشید ایران، شهرکی ساخته‌اند با خانه‌های یك طبقه، که دارای مسجد، دبستان، خیابان بندی و میدان زیبا است، و خیمهٔ عده‌ای بالغ بر پنجهزار تن از آوارگان در همانجا برپاست که پس از پایان ساختمان باید در آن خانه‌ها ساکن شوند. این آوارگان که مردم اردن به آنها «نازحین» می‌گویند، در نقاط مختلف این کشور با عده‌های پنجهزار تن و بیشتر و کمتر ساکنند و زیر خیمه‌ها به سر می‌برند. این آوارگان از روزی که تصادم بین اردن و اسرائیل آغاز شده است، به تدریج از منازل خود رانده شده‌اند و به قسمت شرقی اردن آمده‌اند و در زیزیا، «جرش»، «عجلون» و نقاط دیگر به سر می‌برند. آوارگان زندگانی رقت‌باری دارند. به هر خانوار جیرهٔ معینی از آرد و آذوقه‌های دیگر داده می‌شود. زندگانی چادرنشینی برای اینان مشکلاتی تولید کرده است.

اطفال این آوارگان نمی‌توانند از تحصیل منظم برخوردار شوند. تأمین بهداشت آنان به خوبی میسر نیست. دولت ایران در عمان دو هیئت پزشکی دارد؛ یك هیئت در زیزیا به سر می‌برد، هیئت دیگری هم در «صلت» که شهری در دوازده کیلومتری شمال عمان است و در آنجا بیمارستانی از طرف شیر و خورشید سرخ ساخته شده است. متأسفانه فرصت نشد بیمارستان «صلت» را ببینم. سرانجام، رئیس دانشگاه عمان بوسیلهٔ وابستهٔ مطبوعاتی سفارت از ورود من اطلاع یافت و قرار ملاقات ما برای روز دوشنبه دوازدهم فروردین گذاشته شد. (روز یکشنبه اول محرم و تعطیل رسمی کشورهای عربی است).

○

روز دوشنبه دوازدهم فروردین، ساعت ۹ بامداد، به اتفاق آقای صبری وابستهٔ مطبوعاتی سفارت به دیدار آقای رئیس دانشگاه عمان رفتم. آقای دکتر ناصرالدین اسد، استاد دانشکدهٔ ادبیات و رئیس دانشگاه، مردی ادیب، خوش‌بیان و متواضع است و به عربی فصیح به‌خوبی و با رعایت قواعد نحوی سخن می گوید. دانشگاه عمان نوبنیاد است. بیش از پنج سال از تأسیس آن نمی گذرد. تنها سه دانشکده دارد: ادبیات، علوم، اقتصاد و تجارت. دانشگاه به مساحتی بیش از یك میلیون و دویست هزار مترمربع است و در مسافت هفت کیلومتری شمال غربی عمان قرار دارد.

چون این زمین سالها پیش مدرسهٔ کشاورزی بوده است، درختهای بسیار در آن کاشته‌اند و امروز سرسبز شده است. در سال تحصیلی جاری ۱۶۶۴ تن پسر و ۵۴۳ تن دختر در این دانشگاه تحصیل می کنند. کتابخانهٔ دانشگاه متجاوز از سی و پنج هزار کتاب دارد اما در این کتابخانه فقط یك جلد کتاب فارسی دیدم و آن هم دیوان خاقانی بود!

از امروز رسماً مهمان دانشگاه عمان هستم. رئیس دانشگاه پرسید: «می خواهید کجا برای شما اطاق آماده کنیم؟» گفتم: «من دانشجویی بیش نیستم و جای طالبان علم در مدرسه و نزد طلاب است. می خواهم با برادران خود باشم تا بیشتر یکدیگر را بشناسیم.» گفت: «این درخواست را نمی توانیم بپذیریم، زیرا اطاقهای باشگاه چنانکه باید مجهز نیست.» هرچه گفتم مقید به تشریفات نیستم، نپذیرفتند. سرانجام، در مهمانخانهٔ «سیلکت» در جبل اللوبیده منزل کردم. این مهمانخانه نزدیك «کلیة الاسلامیه» یا دانشکده دینی است و مسجد نوساز بزرگی هم دیوار به دیوار دانشکده ساخته‌اند. عصر همان روز به مسجد رفتم. چند جوان، کتاب در دست در صحن مسجد راه می‌رفتند و درس حاضر می کردند یا به قول آن دانشمند ظریف، حکمت مشاء می آموختند!

چون تازه وارد بودم، نگاههای کنجکاوانهٔ خود را به من دوختند. یکی پیش آمد. با هم سلام و احوالپرسی کردیم، دیگران هم نزدیك شدند. پرسیدند: «کجایی هستی و چه دینی داری»؟ گفتم: «ایرانی و مسلمانم.» گفتند: «پس باید شیعه باشی، چون شنیده‌ایم ایرانیان شیعه مذهب هستند.» گفتم: «آری.» پرسیدند: «همهٔ مردم ایران شیعه مذهبند؟» گفتم: «نه، عده‌ای هم سنی هستند و اندکی یهودی و نصرانی و زرتشتی‌اند، اما مذهب رسمی کشور ما شیعه است.»

باید عرض کنم تا آنجا که تحقیق کردم، در سراسر عمان شیعه منحصر به کارمندان سفارت ایران است. بعید نیست یك دو خانوار دیگر هم در عمان شیعه مذهب باشند، اما آنچه مسلم است مانند سوریه و لبنان همبستگی و تجمع برای اقامهٔ مراسم مذهبی ندارند. بسیاری از مردم عمان شیعهٔ ایرانی را جز آنچه هستند می‌شناسند.

○

باری، دوستان تازه کم کم به من انس گرفتند. با هم روی زمین نشستیم. گفتند: «خوب شد، مدتها بود پرسشهایی در بارهٔ ایران و شیعه داشتیم، حالا فرصت به دست آمد.» از پرسشهای مذهبی بیمی نداشتم، زیرا سالها پیش در بغداد و بصره و دیگر شهرهای سنی نشین با این سؤالها مأنوس شده بودم. می ترسیدم باز داستان گله گزاری که همه جا مسأله روز بود، پیش آید. خوشبختانه، سخن با مسائل مذهبی آغاز شد و این را به فال نیك گرفتم.

یکی گفت: «راست است که شما شیعه‌ها می گویید جبرئیل هنگام ادای رسالت پروردگار اشتباه کرد و به جای اینکه به خانهٔ علی بن ابیطالب برود، به خانهٔ پیغمبر رفت و به خاطر همین است که شما بعد از هر نماز سه بار دستها را بلند می کنید و می‌گویید: «خان الامین (جبرئیل خیانت کرد)!» من گمان می کردم، همچنانکه قرنهاست از حکومت صفویه و عثمانی می گذرد و به نسبتی که ما از دورهٔ شاه اسماعیل و شیبك خان دور شده‌ایم، این پندارهای نادرست نیز ریشه کن شده و یا اثر آن از بین رفته و علم جای تعصب را گرفته است. ولی خیر، عقایدی که بر پایهٔ مذهب باشد، با شیر اندرون رود و با جان بدر آید. یادم آمد یکی از دوستان می گفت، پانزده سال پیش در قاهره در محفلی بودم. از من پرسیدند، کجایی هستی؟ گفتم، ایرانی و شیعه. جوانی فارغ‌التحصیل دانشکدهٔ حقوق آنجا بود، در تمام مدت به سر من نگاه می کرد. وقتی بیرون آمدیم، دوست مصری من گفت، می‌دانی چرا این جوان به سر تو نگاه می کرد؟ گفتم نه. گفت به اینها از کوچکی یاد داده‌اند که شیعه‌ها شاخ دارند. تو که گفتی شیعه هستی، می‌خواست ببیند شاخت کجاست!

خدایا حالا جواب این لیسانسیهٔ علوم دینی را چه بگویم و چگونه او را به خطای وی متوجه سازم. گفتم: «این سؤال شما به همان اندازه درست است که یك شیعهٔ عامی از شما بپرسد راست است شماها هم دم دارید!» تعجب کرد. گفتم: «برادر، غرابت سؤال تو برای من کمتر از سؤال من از تو نیست. من از شما دانشجویان روشنفکر انتظار

بداننم مثل پدربزرگهای چهارصد سال پیش فکر کند. کمتر زحمتی که باید به خود بدهند این است که اعتقادات صدوق یا کتاب اصل الشیعه کاشف الغطاء یا المراجعات شرف‌الدین را مطالعه فرمایند.» گفت: «اصل الشیعه کاشف‌الغطاء را خوانده‌ام.» گفتم: «پس تصدیق کن که سؤالت بیجا بود.»

جوان دیگری موضوع بحث را بر گرداند و سخن اسرائیل را به میان کشید و گفت: «شما در بارهٔ ما چه نظری دارید؟» گفتم: «آنچنانکه مسلمانی معتقد به خدا و رسول می اندیشد. هر مسلمانی بالطبع از این که برای نخستین بار در تاریخ اسلام بانگ اذان در مسجدالاقصی متوقف می گردد آزرده است. شهرهای مقدس فلسطین از آن عرب نیست، به همه مسلمانان تعلق دارد. بنابراین، ما هم مثل شما از این پیش آمد نگرانیم و پیروزی شما را آرزو داریم.»

سؤال دیگر این بود که آیا ایرانیان نماز را به فارسی می خوانند؟ گفتم: «تا روزی که من در تهران بودم، هنوز دامنهٔ نهضت فارسی گویی به نماز و قرآن نرسیده بود.» و خوشبختانه، قرآن کوچکی همراه داشتم، نشان دادم و دیدند به عربی است.

کم کم نگاهها و چهره‌ها دوستانه گردید. آثار محبت توأم با شرم‌زدگی در قیافه آنان خواندم. پرسشها فراوان بود ولی وقت می گذشت. قرار گذاشتم شبهای دیگر در همین مسجد بیاییم و باهم گفتگو کنیم.

○

پانزدهم فروردین ماه شورای دانشکدهٔ ادبیات برنامهٔ سخنرانی مرا تصویب کرد. قرار است هر هفته دو سخنرانی در تالار دانشکدهٔ ادبیات ایراد شود.

روز شنبهٔ هفدهم فروردین ماه، ساعت ۱۰ صبح، به اتفاق رئیس دانشکده و چند تن از استادان به تالار سخنرانی رفتم. از قدرت پروردگار، حتی برای نمونه یك دانشجو هم حاضر نبود. رئیس دانشکده پکر شد و مخلص هم از او بدتر. نگاهی به هم کردیم که در آن هزار معنی نهفته بود! من بیشتر از این تعجب می کردم که چرا حتی یك مستمع هم نداریم. باز اگر یك دو تن بودند، می گفتم دیگران علاقه نداشته‌اند... خوشبختانه، نگرانی زیاد طول نکشید. معاون دانشکده رسید و کاشف به عمل آمد که آگهیها را آخر روز پنجشنبه الصاق کرده‌اند، روز بعد هم جمعه بوده و دانشجویان مطلع نشده‌اند و در نتیجه کسی از منبر امروز ما خبر نداشته است. دومین سخنرانی می بایست روز نوزدهم که مصادف با عاشوراست، ایراد شود. منبر امروز را برای آن روز ذخیره کردیم

تا ببینیم بعد چه پیش می اید.

به حکم تربیت خانوادگی و تعلیمات مذهبی، عادت کرده‌ام در دههٔ اول محرم یا لااقل روزهای نهم و دهم این ماه با شرکت در مجالس روضه‌خوانی، استخوان سبک کنم! اما از بخت بد، امسال این عادت به هم خورده است. می‌دانیم که روضه‌خوانی و تعزیه‌داری آیین ما شیعه مذهبهاست، و چنانکه گفتم در عمان شیعی نیست؛ و آنهایی هم که هستند در بر پا داشتن این مراسم دست کمی از سنیان ندارند! پس بالطبع روضه‌خوانی هم نیست، و چه دشوار است که کسی بخواهد عادتی را یکباره ترک کند. گویا بنا بود آن روزها موجبات ناراحتی بندهٔ روسیاه از هرجهت فراهم شود؛ چه در همین ایام هفته نامه‌ای که در مکهٔ معظمه چاپ می‌شود به دستم رسید. سرمقالهٔ آن خطبهٔ روز جمعهٔ خطیب مسجدالحرام بود. مولانا در آغاز سخنان خود فرموده بودند: «ایهاالناس بدانید ماه پربرکتی به شما روی آورده است. هرکس بتواند در این ماه روزه بدارد چه ثوابی که خدای تعالی برای او ذخیره نمی‌کند! و چه پاداشی که بدو عطا نمی‌فرماید! و اگر نتوانید همهٔ ماه را روزه بگیرید باید بهترین روز آن را که روز عاشورا است! روزه بدارید؛ چه آن روزی است که حق بر باطل پیروز شد.»

باید دانست که مقصود جناب شیخ از پیروزی حق بر باطل، واقعهٔ کربلا و غلبهٔ یزید بر حسین‌بن علی (ع) نیست؛ هرچند که این روایت و نظائر آن برای همین منظور ساخته شده است. این روایت از جملهٔ سلسله احادیث موضوعی است که غالب آنها به ابوهریره دؤلی صحابی معروف، منسوب است. در صورتی که روح ابوهریره از آن خبر ندارد؛ مخصوصاً روایاتی که مربوط به فضیلت عاشوراست. حقیقت این است که کشته شدن دخترزادهٔ پیغمبر به فاصلهٔ نیم قرن پس از مرگ او، آن هم به دستور کسی که خود را خلیفهٔ مسلمانان می‌دانست، چیزی نبود که جامعهٔ مسلمان با همه لاقیدی و بی‌بند و باری که در آن پنجاه سال بدان خو گرفته بود، به آسانی بپذیرد. حتی حادثهٔ قتل عثمان هم بدین پایه نمی‌رسید؛ زیرا اولاً عثمان نسبتی چنان نزدیک با پیغمبر نداشت، ثانیاً مقامی مسؤول بود و عده‌ای از سران از وی آزرده بودند، ثالثاً شورشیان و آشوبگران مسؤلیت قتل او را برگردن داشتند؛ در صورتی که حسین (ع) را حکومت مسؤول به دستور خلیفهٔ مسؤول کشته بود. همین که امویان بر عکس‌العمل مردم در مقابل این واقعه وقوف یافتند، برای آن که مبادا خاطرهٔ آن سال به سال در خانواده‌های هاشمی یا دوستداران آنان تجدید شود، به جعل این حدیثها پرداختند تا ذهن مسلمانان را از

واقعه‌ای که در این ماه رخ داده است منصرف کند، و برای ماه محرم فضیلتها ساختند و مخصوصاً روز عاشورا را عید گرفتند.

البته با بر افتادن حکومت اموی، این مراسم از بین رفت و با روی کار آمدن فاطمیان در مصر و آل بویه در ایران و عراق، تعزیه‌داری روز عاشورا در قاهره و بغداد به اوج اعلی رسید؛ چنانکه در سال ۳۵۲ معزالدوله دستور داد دکانهای بغداد را ببندند و خرید و فروش را موقوف کنند و زنان را فرمود تا روی خود را سیاه کنند و با گریبان چاک در بازارها بگردند! و چنان شورش را در آوردند که ابن کثیر دمشقی در البدایة والنهایه از این سالها به «سنة البدعة» تعبیر می کند. اما روایتها در کتابهای حدیث اساتید شیوخ ثبت شده بود و کاری نمی توانستند کرد. داستان روایات موضوعه خود حدیثی مفصل دارد طولانیتر از سفرنامهٔ اردن؛ اما چون ذکر آن از ملل و نحل شهرستانی گرفته تا مقالات آقای دکتر باستانی تصریحاً یا تلویحاً رفته است، به تکرار آن نمی پردازم. به هرحال، افسرده بودم، خواندن خطبهٔ جناب شیخ افسرده‌ترم کرد. از آن بدتر این که خود هم روز عاشورا باید در تالار دانشکدهٔ ادبیات مستمعان را مستفیض کنم؛ آنهم چه مطالبی؟ حدیث زندگانی عرب جاهلی و قتل و غارتهای آنان، اشعار حطیئه و زهیر، و امرؤالقیس و سخنانی از این قبیل که خواندن و شنیدن آن در ماه ربیع هم کراهیت دارد، چه رسد به روز عاشورا!

خوشبختانه، تعطیل منبر روز سه‌شنبه فوزی عظیم بود؛ زیرا موجب شد موضوع سخنرانی آن روز (اسلام چیست؟) را برای امروز ذخیره کنم.

○

امروز هشتم فروردین و روز عاشوراست. ساعت ده صبح، به دانشگاه رفتم. همه چیز عادی بود، کلاسها باز و شاگردان مشغول درس و بحث بودند. تنها اثری که از محرم در عمان دیدم، قطعه شعر نسبةً سستی بود که شاعری محلی به یاد شهدای طف سروده و در روزنامهٔ الدستور چاپ شده بود.

ساعت یازده به اتفاق رئیس و معاون دانشکدهٔ ادبیات، به محل سخنرانی رفتم. تالار دانشکدهٔ ادبیات که به نام یکی از رجال سیاسی اردن «مدرج سمیرالرفاعی» نام دارد، تنها محل اجتماعات و سخنرانیهای دانشگاه است. مستمعانی که قرار بود حاضر باشند، همگی آمده بودند. آنچه شایستهٔ یادآوری و موجب سپاس من است، این که استادانی چون دکتر شوقی ضیف، احسان عمادی، دکتر ابوحاکمه، دکتر بطریق، دکتر

فخری بر من منت نهادند و در تمام سخنرانیها حاضر بودند، عده‌ای هم تبرعاً شرکت داشتند! شاید برای این که ببینند فارسی زبانی چگونه به خود جرأت داده است، در کشوری عربی، آن هم بین دانشجویان رشتهٔ زبان و ادبیات عرب عربی بلغور کند. آقای دکتر عبدالکریم غرائبه، استاد تاریخ و رئیس دانشکدهٔ ادبیات (چون سخن از استادان دانشگاه اردن است امیدوارم استعمال کلمهٔ دکتر برای غیرپزشك منع بخشنامه‌ای نداشته باشد؛ آنگاه داستان مربوط قبل از صدور بخشنامه است) بنده را به حاضران شناساندند که چنین است و چنان است. عناوینی بر مخلص بار کرد که اگر حقیقت داشت، زیرفشار هریك از آنها استخوان سالم در بدنم نمی‌ماند. خوشبختانه، بعضی از این عناوین را دانشگاه تهران دریغ فرموده است و بعضی را هم بخشنامه سلب‌کرده و در نتیجه نفسی به راحت می کشیم.

مثل معروف «لاف در غربت» را همگی شنیده‌اید و احیاناً بسیاری از مزایای آن بهره‌مند شده‌اند و می‌دانند چه مزه‌ای دارد؛ خاصه وقتی که دیگری برای انسان لاف بزند و بالاخص که از زبان شخصیتی علمی باشد. پس از بیانات آقای رئیس دانشکده، ابتداءً وارتجالاً چند جمله‌ای در تشکر از محبت ایشان گفتم و سپس سخنرانی آغاز شد.

○

این چند روزه دوستان دانشگاهی و غیردانشگاهی محبت فراوانی کردند. جمله‌ها و عبارتهایی می شنوم که با داشتن آب و رنگ تعارفهای خودمانی، حکایت از نوعی دوستی قلبی و همبستگی انسانی دارد.

از جمله این که همه می گویند، شما اینجا در خانهٔ خودتان هستید، مبادا گمان کنید غریبه‌اید. همه جا شهر شما و هرخانه، خانهٔ شماست. از بس این حمله‌ها تکرار شد، من ساده‌لوح خام طمع هم باور کردم که راستی در خانهٔ خودم هستم. خوب حالا که در خانهٔ خود به سر می برم چرا به لوازم مالکیت عمل نکنم؟! چرا سوراخ سنبه‌ها و گوشه کنار خانهٔ خودم را نگردم؟ این کمترین استفاده از حق مالکیت است!

بعد از ظهر، از مسافرخانه بیرون آمدم. به فاصلهٔ کمی از مسافرخانه، میدان بزرگی است که ماشینهای کرایه آنجا می ابستند و به نقاط مختلف اردن مسافر می برند. کنار ماشینی ایستادم که به اربد می‌رفت. دلال هم که مشتری تاره‌ای از خدا می خواست، بی‌درنگ در ماشین را باز کرد. سوار شدم. چهار نفر قبلا نشسته بودند. به راه افتادیم. می دانستم اربد اندکی دور است اما گمان نمی کردم شب وارد شهر شویم. بین راه، از

نفتشگاههای مختلف گذشتم. گویا نوشته‌ام که سربازان سراسر جاده‌ها مراقب رفت و آمد مردم هستند و ماشینها را دقیقاً بازرسی می کنند. نمی‌دانم چطور شد که در این پاسگاهها کسی به من توجهی نکرد. اربد شهرکی است نزدیک دریاچهٔ طبریه و در ششصد کیلومتری شمال عمان. ضبط این اسم چنانکه یاقوت نوشته است، با فتح همزه است لیکن مردم آن را با کسر همزه تلفظ می کنند. اربد به خاطر نزدیکی به دریا از یك سو و به سبب هموازی زمینهای آبی از سوی دیگر، منطقهٔ حاصلخیزی است. وقتی به شهر درآمدم، هوا تاریك بود. شهر که چه عرض کنم، طول و عرض آن بیش از ششصدمتری نیست. در آن، چهار خیابان کوتاه که دوتای آن اندکی پهن و دوتا باریك بود بیشتر ندیدم. چون فرصتی نماند که به دقت همه جا را بگردم، می خواستم قبر مادر موسی (ع) و چهارتن پسران یعقوب (ع) را که یاقوت نوشته است، در آنجا مدفون‌اند، زیارت کنم اما ممکن نشد. با آنکه آغاز شب بود، کوچه‌ها و خیابانها خلوت شد. به فکر افتادم برگردم ولی نشانه‌ای از ماشینهای کرایه ندیدم. از رهگذری پرسیدم با چه وسیله ای می توان به عمان رفت؟ نگاه توأم با شك و تردید خود را به من دوخت و پاسخی نداد. با خود گفتم، پاسبان بهتر از هرکس می تواند راهنماییم کند. سرچهارراه از پاسبانی پرسیدم، می‌خواهم به عمان برگردم، باید کجا سوار شوم؟ روز بد نبینید، هنوز جمله‌ام تمام نشده بود که مطالبهٔ گذرنامه کرد و هنوز گذرنامه را نشان نداده بودم تفنگ را به علامت احترام نظامی از دوش پایین آورد. نگاهی به گذرنامه کرد. دانستم چیزی نفهمیده است، زیرا نه خط نستعلیق فارسی را می‌دانست و نه از فرانسه چیزی می‌فهمید. در همین حال، دوسه کارشناس وطنی! که معمولا در کشورهای خودمانی و در همه حال حاضر به خدمت هستند دور ما جمع شدند و کم کم قال راه افتاد و خلاصه آنکه زمینهٔ دستگیری جاسوس اسرائیلی فراهم گردید.

با احترام تمام (با تفنگهای سربه پایین) خواهش کردند با هم به کلانتری برویم. در آنجا دو گروهبان و چند پاسبان بودند. گذرنامه را دیدند. معلوم شد تیرشان به سنگ خورده و یا شکار خرس کرده‌اند. ظاهراً کار تمام بود، ولی رفیق اولی که انتظار حق‌الکشف! از این معامله داشت، راضی نمی‌شد داستان را پایان یافته بینگارد. به عنوان این که می‌خواهد تاکسی آماده کند، چند قدمی مشایعت کرد و با هم به قهوه خانهٔ کوچکی رفتیم. در آنجا مؤدبانه گفت: اگر زحمتی نباشد، باهم به شهربانی برویم تا آنجا از روی عین‌الیقین مسلم شود که ایرانی بن مسلمانم نه یهودی‌بن صهیونیست.

چاره جز پذیرفتن نبود. با همان تشریفات کذائی به شهربانی رفتم. در آنجا سرگروهبانی و ستوان سومی را دیدم. مراسم معرفی صورت گرفت. سر گروهبان پرسشهایی کرد، گذرنامه را دید، جای شبهتی نبود ولیکن برای اطمینان قلبی با مقام دیگری تلفنی به گفتگو پرداخت. از چگونگی پرسش و پاسخ، دانستم رئیس شهربانی است. گفتگوها را می شنیدم. وقتی مسلم شد گذرنامه نقصی ندارد، گفت کاری با او نداشته باشید. خیال می کردم «رسیده بود بلائی ولی به خیر گذشت» اما خیر، آنکه از سرما گذشت بلای جاسوس صهیونیست بود، لیکن بلافاصله دعوی دیگری مطرح شد، ادعا علیه مسلمانی که به وظیفهٔ اسلامی خود رفتار نکرده و مسلمانان را در چنگال دشمنان رها نموده است!

گفتم که در این اطاق دوتن کار می کردند: یکی سرگروهبانی سالخورده که به حکم دنیا دیدگی کار آزموده بود و برخلاف دیگر پیران خونسرد و کم حرف؛ دیگری افسری جوان و پرحرارت و پرگو؛ گمان می کرد من نمایندهٔ تام‌الاختیار دولت و ملت ایران هستم، هر دق دلی که از جنگ پنجم حزیران داشت، می خواست سر من در آورد و خون کشتگان صحرای سینا و جسر شیخ حسین و دهکدهٔ کرامه را فی‌المجلس از من بیچاره بگیرد. اعتراضات صدتا یك قاز که نقل همه مجالس بود شروع شد. بی‌انصاف، چنان تند و گرم سخن می گفت که ترسیدم همانجا سکته کند. گروهبان پیر خاموش بود، گاهگاهی لبخندی به لب می آورد و نگاهی بدو می‌دوخت: نگه کردن عالم اندر سفیه.

سخنی نگفتم تا آنچه در دل دارد بگوید. وقتی خسته شد و آرواره‌اش را بست، گفتم: «برادر، خیال می کنی من چکاره‌ام؟» گفت: «خودت بگو!» گفتم: «رفیق، هیچ به شهرهای زیارتی مانند کربلا و نجف رفته‌ای؟» از این پرسش که کوچکترین ارتباطی با گفته های او نداشت، جاخورد و متعجبانه گفت: «نه! مقصود چیست؟» گفتم: «به گورستانهای دمشق و بغداد رفته‌ای؟» گفت: «نه!» گفتم: «پس بدان در شهرهای مقدس که از اطراف بدانها جنازه می آورند یا در شهرستانهای بزرگ، گورستانها روز به‌روز بزرگ می شود و شناختن گورها برای مردم دشوار است. در چنین جاها متصدی گورستان گورها را طبقه بندی می کند و هر قسمتی را به گوربانی می‌سپارد. آن گوربان مسئول شناسایی همان مقدار گور است که بدو سپرده‌اند و با گورهای دیگر کاری ندارد. اگر کسی به گورستان بیاید و گور پدر یا مادر یکی از خویشان خود را بخواهد، می گویند چه سالی مرده است. آنگاه او را نزد مأمور مسئول می‌فرستند. حال که این

مقدمه را شنیدی، بدان پیشهٔ من گورپانی مردگان مسلمانان است، آن هم گورپانی مردگانی که تا قرن ششم هجری به خاک رفته‌اند. در بارهٔ صحابه و تابعین شهیر، محدثان و فقیهان، شاعران و نویسندگان تا این قرن اگر پرسشی داری بگو شاید بتوانم به تو کمک کنم. اما در بارهٔ مردگان قرن هفتم به بعد، اطلاع کافی ندارم. تازه، برادر، این پرسشهای تو مربوط به عالم زنده‌هاست و من سالهاست از این عالم بیگانه‌ام!»

این پاسخ آمیخته با طنز آبی بود که بر آتش گرم اعتراضهای او ریخته شد. وقتی حرارتش فرو نشست، گفتم: «حالا از مزاح بگذریم، پاسخ سخنانت را بشنو: اولاً برادر، این دعوا را ما راه نینداختیم! دوم این که از آغاز آنچه در رادیوها گفتند و در روزنامه ها نوشتید، سخنی از قومیت و عروبت بود نه مسلمانی و همبستگی دینی. پس چه گله‌ای از ماست؟ سوم این که گویا خبر نداری ملت ایران تا چه اندازه با همشهریهای تو بخصوص همدردی کرده است. نمی‌دانی که بعضی از بانوان مسلمان ایرانی زینت آلات خود را فروختند و پول آن را برای شیر و خورشید و یا سفارت شما فرستادند تا برای کمک به آسیب‌دیدگان شما مصرف شود. اگر اینها را نشنیده‌ای، از اینجا تا عمان که دور نیست باهم به زیزیا می‌رویم تا شهری را که شیر و خورشید ایران از محل کمک مردم ساخته است به چشم ببینی. چرا نادانسته قضاوت می‌کنی؟ چهارم آنکه برادر، این پرسشها را باید از سفارت، و از مقامات مسئول ما بکنی نه از من که معلمی ساده و غیر مسئول هستم.» اندک‌اندک خطوط شرمزدگی را در چهره‌اش خواندم. اوضاع تغییر کرد. سفارش قهوه و چای صادر شد. تلفنها به کار افتاد. به یکی از گاراژها دستور اکید دادند که مردی محترم و چنین و چنان مهمان ماست، باید فوری به عمان برگردد. ده دقیقه طول نکشید که نگهبان در ورودی خبر داد تاکسی حاضر است. این بار با تشریفات واقعی مشایعتم کردند، و از خدا خواستند به سلامت باز گردم. فراوان معذرت خواستند که خودتان می‌دانید این روزها وضع غیرعادی است و باید مراقبت بیشتری بکنیم. و تازه فهمیدم اربد جزء منطقه جنگی است. و نمی‌دانم چگونه سربازان به هنگام آوردن مرا ندیدند و اجازه دادند وارد شهر شوم. باری، به خوشی از هم جدا شدیم و به عمان باز گشتم.

فردا که داستان دیروز را برای مهماندار خود گفتم، معذرت خواست و گفت «از امروز برای شما کارت مخصوص صادر می کنیم که هرجا آن را نشان بدهید، بدانند مهمان دانشگاه هستید.» گفتم: «برادر، بین همشهریهای ما داستانی مشهور است:

می گویند کسی می خواست از دهی به ده دیگر برود، صاحبخانه گفت بین راه شاید دچار درنده‌ای شوی، من آیه‌ای به تو می آموزم آن را بخوان تا از گزند درنده در امان بمانی. گفت، سخن تو راست است اما ممکن است همهٔ درندگان این ناحیت خوب قرآن را فرا نگرفته باشند... پس بهتر که چوبدستی نیز همراه بردارم. حال ممکن است که همهٔ سربازان دانشگاه و مهمانش را چنانکه باید تحویل نگیرند و دیگر بار دستگیر شوم. پس به صلاح نزدیکتر آنکه تنها شهر عمان را خانهٔ خود بدانم و در همانجا گردش کنم تا به قول بزرگان: تنها برنجم و «تن»ها نرنجند.»

شنبه بیست و چهارم فروردین، دومین سخنرانی، در تالار «سمیر الـرفاعی» ایراد شد. علاوه بر دانشجویان رشتهٔ تاریخ و لغت عرب، گروهی دیگر از دانشجویان سایر رشته‌ها حاضر شده بودند. استادان رشتهٔ ادبیات عرب و چند تن از استادان رشته‌های دیگر بودند چون آقایان شوقی ضیف، ابوحاکمه، محمود السمرة و جز آنان. سخنرانی امروز دنبالهٔ سخنرانی روز سه‌شنبه بود: «بررسی اوضاع طبیعی، اقتصادی، سیاسی و دینی جزیرة‌العرب و دریافت علت یا عللی که موجب شد اسلام در جزیرة‌العرب پیدا شود.»

سخنرانی سوم دربارهٔ تأثیر زبان عربی در فارسی و فارسی در عربی بود و ایرانیان عربی گو و عربی نویس. این سخنرانی نمی‌دانم چرا و به چه مناسبت، نه تنها در حاضران اثری عمیق نهاد بلکه هنوز روز به پایان نرسیده، در محافل علمی و ادبی عمان منعکس شد. آن روز بیشتر دانشجویان با شوق و ذوق به من تبریك گفتند و رور بعد، رئیس دانشگاه مرا مورد محبت و تقدیر قرار داد. و گفت شورای دانشگاه تصویب کرده‌اند امسال کرسی ادبیات فارسی در دانشگاه اردن تأسیس شود و تأسیس این کرسی تقدیر دانشگاه از سخنرانیهای شماست.

طولی نکشید که آقای زعیتر که گویا آن روزها ریاست تشریفات ملك حسین را به عهده داشت، به آقای ناصرالدین اسد پیام فرستاد که من امروز خبر شده‌ام شما استادی ایرانی را آورده‌اید و در دانشگاه محصور کرده‌اید؛ در صورتی که سخنرانیهای او باید در تالار شهرداری عمان ایراد شود. رئیس دانشگاه گفت: «ایشان مهمان دانشگاه‌اند و بایستی برای دانشجویان سخن بگویند.» به هر حال، پس از گفتگوها قرار شد که سخنرانی دیگر با حضور همهٔ طبقات برگذار شود.

آن روز علاوه بر آقای زعیتر بیشتر مقامهای اداری اردن هم آمده بودند، موضوع

سخنرانی «فرهنگ مشترک ایران و عرب» بود که اساس آن از قرآن و سنت نبوی برخاسته است، بر کمکهای مشترکی که همهٔ ملتهای اسلامی بایستی برای استیفای حق مسلمانان و بخصوص فلسطینیان بکنند و غاصبان سرزمینهای مقدس را برانند.

روز پس از این سخنرانی، در میان بدرقهٔ گرم استادان دانشگاه عمان عازم سوریه شدم و پس از توقف دو روزه به لبنان رفتم و پس از یک روز توقف در بیروت، به تهران بازگشتم.

یغما، ۱۳۴۶

دیداری از قاهره

اواخر بهمن ماه ۱۳۴۹، آقای دکتر سید حسین نصر، رئیس وقت دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی اطلاع دادند مرا برای شرکت در ششمین کنفرانس اسلامی قاهره به سازمان اوقاف معرفی کرده‌اند. کنفرانس اسلامی پنج سال است پی در پی در قاهره تشکیل می شود، ولی چون بین ایران و مصر رابطهٔ سیاسی برقرار نبود، ایران در این کنفرانس نماینده نداشت.

شرکت در چنین کنفرانس که گذشته از علمای درجهٔ اول ازهر، نمایندگان میلیونها مسلمان جهان در آنجا حاضر می‌شوند و در بارهٔ مسائل علمی اسلامی بحث می کنند، برای من توفیقی بزرگ بود؛ زیرا از جهتی معلومات فراوانی می‌اندوختم و از جهت دیگر به آرزوی دیرین خود یعنی دیدار از مصر می‌رسیدم. مصر مملکتی است که از نوجوانی رشته‌های علاقهٔ معنوی مرا بدان می پیوندد.

درست یادم نیست چند ساله بودم که با نام مصر آشنا شدم. شاید تاریخ این داستان از چهل سال می گذرد. آن روزها چند تن از بزرگترهای خانواده و دوستان ما که اهل علم بودند، علاوه بر خواندن متون فقه و اصول، به شماره‌هایی از الهلال و المقتطف دست می یافتند و مطالب آن را برای ما بچه‌ها ترجمه می کردند.

در آن ایام، زبان انگلیسی و فرانسه مثل امروز رایج نبود؛ تحصیلکرده‌ها عموماً روحانیون بودند و عربی می‌دانستند. اگر چند تن با سواد غیر روحانی، زبان اروپایی می دانستند ،امثال ما با آنان رابطه‌ای نداشته‌اند (قطعاً توجه فرموده‌اید که حالت شهرستان کوچك خودمان را وصف می کنم). در شهر ما در چنان وقت مطبوعات مصر

(مانند مجله‌های درجه اول انگلیسی و امریکایی امروز) منبع کسب اطلاع تحصیلکرده‌ها از دنیای خارج بود. کم کم که زبان عربی را یاد گرفتم، دائرة المعارف فریدوجدی و تفسیر الجواهر شیخ طنطاوی در نظرم بزرگترین کتاب و غنی ترین سرمایهٔ علمی عالم به شمار می‌رفت! سالها گذشت و توفیقی دست داد و برای ادامهٔ تحصیل به نجف رفتم. در آنجا مستقیماً با مطبوعات مصری آشنا شدم. بیشتر از همه مجلهٔ هفتگی الرساله را دوست داشتم. مدیر آن احمد حسن‌الزیات بود. مقالهٔ اول مجله را اغلب خود زیات می نوشت. نثری فصیح و روان داشت.

عباس عقاد، علی طنطاوی و مرحوم سید قطب هم گاهگاهی مقاله‌هایی در آن داشتند. رویهمرفته مجلهٔ ادبی و علمی آبرومندی بود. سپس که با ادبیات فارسی آشنایی بیشتری پیدا کردم ـــ مخصوصاً با خواندن سفرنامهٔ ناصرخسرو ـــ بیشتر شیفتهٔ مصر گشتم و شاید نثر روان و جذاب و وصف دقیق و جاندار ناصرخسرو که در عین دقت و جذابی آثار شیفتگی معنوی نیز در آن وجود دارد، در این دلبستگی اثر داشت. رود نیل، طغیان و فرو نشستن آن، کشتکاران مصری بر کنار رود، وصف قاهره و مسجدهای باشکوهش مرا به طرف خود می کشید.

آرزو داشتم روزی قاهره را از نزدیك ببینم. نمی‌دانم چرا برای ما که به روش طلبگی در مدرسه‌های قدیم درس خوانده‌ایم و از آغاز خود را با تاریخ و جغرافیای ممالك اسلامی سرگرم کرده‌ایم، باب‌الجابیه و جبل قاسیون و غوطهٔ دمشق و قلعهٔ صلاح‌الدین و مسجد احمدبن طولون قاهره دلکشتر است تا باغ کنزینگتون و کنار رودخانهٔ سن‌وکلیسای سن‌پی‌یر. باز هم بگویید: «طلبه‌ها ذوق ندارند و یك اهل دل از مدرسه نامد بیرون!»

باری، سازمان اوقاف مخلص را به وزارت خارجه، و وزارت خارجه به سفارت جمهوری متحدهٔ عرب معرفی کرد. حالا باید هزینهٔ رفت و آمد و دیگر مخلفات تأمین شود. مکاتبات بین وزارت خارجه و اوقاف شروع شد و به نخست‌وزیری هم رسید، ولی چه اعتباری از کدام محل؟ معلوم نیست! هزینه‌ای سنگین و پیش‌بینی نشده! آن هم در پایان سال، مگر ممکن است محلی برای آن پیدا کرد؟ خلاصه، روزهای آخر اسفند بود و سال به پایان می‌رسید و تعطیلات عید پیش می آمد و کنفرانس هم از روز جمعه ششم فروردین سال ۱۳۵۰ آغاز می‌شد. به آقایان گفتم فعلا با هزینهٔ خود می‌روم و بعدها که

محل آن را تأمین کردید خواهید پرداخت.

○

هواپیمای شرکت عربی سوری ساعت دو بعد از نیمه‌شب یکشنبه اول فروردین از فرودگاه مهرآباد پرواز کرد و پس از یک ساعت و ده دقیقه در فرودگاه بغداد به زمین نشست. قرار بود در فرودگاه بغداد یک ساعت توقف کنیم ولی بیش از نیم ساعت طول نکشید و در این مدت هم کسی از هواپیما پیاده نشد.

مسافت بین بغداد و دمشق یک ساعت و نیم طول کشید و ساعت پنج و نیم در فرودگاه دمشق پیاده شدیم. پس از تشریفات گمرگی، به درِ خروجی رسیدیم. به ساعت محلی چهار ساعت از نیمه شب می گذشت. باد سردی می‌وزید، ولی هرچه معطل شدیم از وسیلهٔ نقلیه خبری نبود. نمی‌دانم وضع فرودگاه دمشق همیشه چنین است یا آن شب اتفاقی بود. معمولا شرکتهای منظم وسیله‌های خاصی دارند که در تمام ساعات فرود هواپیما برای حمل مسافران به شهر آماده است. در سالن فرودگاه، در طبقهٔ زیرزمین که مخصوص انبار و موتورخانه و عبره است، اطاقی را هم برای مسجد اختصاص داده‌اند. از سرما بدانجا پناه بردیم. ظاهر کار پیدا بود که جز برای ادای نماز برای خواب هم از آن استفاده می کنند و الحق درآن سرما پناهگاه گرمی بود و چند ایرانی هم برای فرار از باد سرد بدانجا آمدند و اجباراً یا اختیاراً دوگانه‌ای هم به درگاه یگانه گزاردند. آفتاب طلوع کرد که تاکسی پیدا شد و به شهر رفتم.

بار سوم است دمشق را می بینم. مثل اینکه هربار از بار دیگر خرابتر و کثیفتر به نظر می‌رسد. هتلها شکوه و نظافت و نظم سابق را ندارد، غالب اطاقها خالی است. شاید آشفتگی وضع خاورمیانه سبب شده است که جهانگردان کمتر به این شهر می آیند.

در دمشق کاری نداشتم. تصمیم گرفتم فردا حرکت کنم. قرار شد ساعت ۱۲ روز پرواز کنم. هواپیمایی که ما را از دمشق به قاهره می برد، چهار موتورهٔ روسی و متعلق به شرکت هواپیمایی قاهره بود، در صورتی که از شرکت هواپیمایی سوریه بلیط دوسره خریده بودم. معلوم شد که مسافر فروشی گاراژهای ما در چهل سال پیش به صورت دیگری در این گونه شرکتها آن هم در دنیای امروز معمول است. پس از دو ساعت و نیم پرواز، به فرودگاه قاهره رسیدیم.

قاعده بر این است که حرکت نمایندگان کشورها تلگرافی به دبیر کنفرانس اطلاع

داده می‌شود و آنان در سالن مخصوص از مهمان خود استقبال می کنند، ولی کسی از آمدن من خبر نداشت. مأموران فرودگاه قاهره با مهربانی توأم با احترام با من روبرو شدند و سبب آن دو چیز بود: یکی شغل معلمی و دیگری ایرانی بودن. به محض این که دانستند ایرانی هستم، گفتند: خوش آمدید، امیدواریم قاهره را بپسندید و در اینجا به شما خوش بگذرد.

برای محکم کاری، از شرکت هواپیمایی سوریه خواسته بودم نشانی مهمانخانهٔ مناسبی را در قاهره بدهد و او مهمانخانهٔ اطلس را نام برد و گفت از هتلهای درجهٔ اول قاهره است. تاکسی یکسر مرا بدان مهمانخانه برد. این مهمانخانه در میدان ابراهیم پاشاست که فعلا آن را میدان اپرا می نامند، چون ساختمان اپرای قاهره در این میدان است.

اپرا ساختمان بزرگ و مجللی است و با آنکه کهنه شده، از شکوه دوران خود حکایت می کند. در این میدان مجسمهٔ ابراهیم پاشا سواره رو به جنوب برپاست. گمان دارم این تنها مجسمه‌ای است در قاهره که از خاندان محمدعلی به جا مانده است و برنداشتن آن علتی دارد.

ابراهیم پاشا پسر ارشد محمد علی پاشا حدیو مصر است. اصلا در آلبانی متولد شده است (۱۲۰۴ هـ.ق). پدرش در شانزده سالگی او را به عنوان گروگان به باب عالی فرستاد. ابراهیم پاشا در جنگ با وهابیان پیروزی یافت (۱۲۳۳) و در ۱۲۳۹ مأمورفرو-نشاندن فتنهٔ یونان گردید ولی براثر مخالفت دولتهای غربی ناچار به مصر بازگشت. بعدها شام و فلسطین را تصرف کرد و مقدمات استقلال خاندان محمدعلی و انتقال سلطنت از عثمانیان را بدانها آماده کرد ولی با مخالفت دول اروپایی روبرو گشت و سرانجام برای معالجه به اروپا رفت و در ۱۲۶۴ درگذشت. ابراهیم پاشا یکی از بنیانگذاران مصر جدید است. راه اروپا را برای تحصیل جوانان گشود و بعد به اصلاحاتی نائل گردید و شاید به پاس این خدمات است که سران انقلاب این مجسمه را به حال خو. گذاشته‌اند.

مهمانخانهٔ اطلس در اول خیابانی که از ضلع شمال شرقی به میدان ابراهیم پاشا باز می‌شود قرار دارد. مهمانخانهٔ ده طبقه‌ای است و با آنکه مدیر شرکت هواپیمایی از خوبی آن تعریف می کرد، زیاد جالب نیست.

سه‌شنبه سوم فروردین

نزدیك ظهر، به سفارت ایران رفتم. محل فعلی سفارت در خیابان فرعی بولس حنا پاشاست که از خیابان اصلی کنار رود نیل منشعب می‌شود.

بیشتر سفارتخانه‌ها در محلهٔ الزمالك است ولی دو سه سفارتخانه در همین خیابان است. محل کوچکی است و به طوری که می گفتند، موقتاً در اینجا اقامت کرده‌اند. سفارت ایران جای بسیار مجللی در مصر الجدیده دارد که از عمارتهای ممتاز به شمار می‌رود و فعلا منزل سفیر است. متن سخنرانیی که قبلاً به وسیلهٔ وزارت خارجه فرستاده بودم، رسیده بود و قرار شد همان روز به دبیرخانهٔ کنگره بفرستند.

دبیرخانهٔ کنگره در ادارهٔ الازهر است که حکم سازمان مرکزی دانشگاه را دارد. عصر آن روز به دبیرخانه رفتم، معلوم شد صبحها باز است. از فرصت استفاده کردم و به مسجد الازهر که روبروی این اداره است، رفتم.

گمان ندارم مسلمانی یافت شود که تاریخ اسلام را بداند و نام الازهر را نشنیده باشد. الازهر مخصوصاً به خاطر قدمت تاریخ و شهرت درس و بحث آن و به خاطر خطبه‌ها و تدریس سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، مفهوم افسانه آمیزی را در ذهن ما بچه طلبه‌ها ایجاد کرده بود، ولی بین عظمت آن مفهوم و آنچه در مصداق خارجی دیدم تناسبی نیافتم. بنای الازهر فعلی را باید در دو قسمت شناساند؛ یکی بنای مسجد جامع و دیگری ساختمانهای دانشگاه.

مسجد الازهر صحنی است و شبستانی و رواقهایی. صحن آن شاید اندکی بیشتر از یك سوم مسجد سپهسالار است، اما شبستان آن از شبستان شرقی مسجد بزرگتر می‌باشد. در ضلع راست سمت قبله، رواقها قرار دارد و در ضلع چپ، اطاقها و اطاقکهایی که روزگاری محل سکونت علما و قرائت قرآن بوده است. برای اینکه از گذشته و حال الازهر بهتر آگاه شویم، بهتر است تاریخچهٔ مختصر آن را بنویسم.

بنای الازهر در جنوب شرقی شهر قاهره است. این محله از محله‌های قدیمی و نشأة دهندهٔ تمدن و سنتهای دیرین مردم مصر است و بسیاری از کوچه‌ها و ساختمانهای آن از نفوذ تمدن غربی همچنان بکنار مانده است. جامع‌الازهر در اصل نام مسجدی است که در جمادی‌الاولی سال ۳۵۴ هجری به امر جوهر خادم یا جوهر صقلی، فرمانده

سپاه و وزیر المعزالدین اللّه فاطمی، بنا گردید و ساختمان آن دو سال و سه ماه طول کشید و در جمعه هفتم رمضان سال ۳۶۱ اولین نمار جمعه در آن برپا شد.

می دانیم در قدیم مسجدها مرکز تدریس علوم دینی بود. این سنت هنوز هم در شهرهای نجف، کربلا، مشهد، قم و بعضی شهرهای اسلامی پایدار است.

مسجد الازهر در سال ۳۸۰ هجری مرکز تدریس گردید. این مسجد را می توان قدیمیترین مرکز تدریس علوم اسلامی خواند، که در طول بیش از هزار سال پایدار مانده است. لما بنای مسجد و همچنین مرکزیت آن در این مدت دراز دستخوش تحولاتی گردیده است. ازهر در دورهٔ حکومت فاطمیان مجمع علما و طالبان علم بود، چنانکه گروهی در زاویه ها و عمارات ملحق بدان سکونت داشتند. پس از آنکه صلاح الدین ایوبی بر مصر دست یافت، از رونق ازهر کاسته شد.

صلاح الدین سنی متعصب بود و الازهر یادگار دورهٔ فاطمیان شیعی مذهب، بنابراین به حیل و معاذیری توسل جست تا ازهر را تعطیل کند و موفق گردید. چندانکه دستور داد در جامع ازهر خطبهٔ نماز جمعه خوانده نشود و بیش از یك قرن، ازهر از مقام و تأثیری که در نشر اسلام داشت، افتاد، ولی در سال ۶۶۵ هجری قمری، الملك الظاهر بیبرس از سلسلهٔ ممالیك بحری، مجدداً خطبه را در الازهر برقرار ساخت و از آن تاریخ الازهر از نو مکانت خود را در نشر علوم دینی باز یافت. در دورهٔ ترکتاز مغول که بسیاری از مسجدها و مدرسه های دینی ویران گردید، ازهر همچنان مرکز تدریس و اقامت جمعه بود و این رونق برصیت آن در دنیای اسلام افزود.

در سال ۷۰۲ هجری قمری ساختمان مسجد بر اثر زلزله ویران گشت و امیر سلار به سال ۷۲۵ آن را عمارت کرد. سپس امیر علاء الدین طیبرس مدرسهٔ طیبرسیه را در کنار ازهر بنا کرد و عمارت آن در سال ۷۰۹ پایان یافت. و پس از اندك مدتی اقبغا مدرسه ای مقابل آن مدرسه ساخت. در سال ۲۷۵ قاضی نجم الدین، محتسب قاهره، عمارت مسجد را تجدید کرد و یك بار دیگر در سال ۷۶۱ در عهد سلطان ناصر حسن عمارت شد.

در سال ۹۰۰ هجری قایتبای، از ممالیك برجی که در مصر حکومت می کردند، بنای مسجد را وسعت داد و به دستور وی، ساختمانهایی برای اقامت علما و مستمندان در کنار مسجد تأسیس گردید. در ازهر رواقهای متعددی بوده است که عدد آنها را تا ۳۱ نوشته اند و هر رواقی به ملتی اختصاص داشته است. هم اکنون در سمت راست قبله

رواقهایی است که در آنها به «الشارع التبلیطه» بار می‌شود و پلاک «رواق افغان و اندونزی» به در ورودی دوتا از این رواقها نصب است، ولی این رواقها دیگر برقرار نیست.

در آغاز قرن دهم هجری، آل عثمان به مصر دست یافتند و حکومت ممالیک برجی در مصر به آخر رسید. عثمانیان نیز در عمارت ازهر مختصر کوششی کردند، چنانکه در سال ۱۰۰۴ شریف محمد پاشا و در سال ۱۰۱۴ حسن پاشا در عمارت امور و ترتیب موقوفات آن کوشیدند.

در دورهٔ محمدعلی، از شئون ازهر مقداری کاسته شد. شاید از آن جهت که محمدعلی تجددخواه بود و مانند هر تجدد طلب ظاهربینی گمان می‌کرد برانداختن آثار دین لازمهٔ روشنفکری است.

محمدعلی دستور داد موقوفات ازهر را گرفتند و صرف کارهای دولتی کردند اما همین اهانت عکس‌العملی پدید آورد و در نتیجهٔ آن ازهر حیات مجددی را آغاز کرد.

چنانکه همه می‌دانیم، آیین تدریس علوم دینی در همهٔ مدرسه‌های قدیم یکسان است. امروز هم این آیین در مراکز شیعه و بعض شهرهای سنی نشین همان است که در ده قرن قبل بود. مدرس در مسجد یا در مدرس می‌نشیند، طالبان علم گرد او را می‌گیرند و او درس خود را آغاز می‌کند، مدت درس یک ساعت تا یک ساعت و نیم است.

موضوع درس برای مبتدیان ادبیات عرب، فقه و اصول مقدماتی، و برای متوسطه تدریس فقه و اصول و کلام اسلامی از روی متن کتاب است (این درسها را «سطح» می‌نامند). درس منتهیان نیز به همان وضع است؛ نهایت آنکه در آنجا دیگر کتابی نیست. مدرس ابتدا اقوال علما را بیان می‌کند، سپس به مناقشه در بارهٔ آن می‌پردازد و سرانجام نظر خود را اظهار می‌دارد. در این نحوهٔ تدریس، مناقشه یا جر و بحث برای طالب علم آزاد است؛ خواه سطح و خواه خارج. و چه بسا بحث در مسأله‌ای دو روز یا سه روز وقت می‌گیرد. نتیجهٔ این سبک تدریس بالطبع خودت قریحهٔ شاگرد و توسعهٔ فعالیت عقلی او پیرامون مسائل است. چنانکه محصلی اگر چنین دوره‌ای را به پایان رساند، خود محققی است. اما عیب این است که در این سبک تدریس نه برنامه‌ای وجود دارد و نه مدت درس محدود است. علت آن هم این است که معلم و شاگرد هردو در کار خود قصد قربت دارند، و ضامن اجرای برنامهٔ صحیح درسی، ایمان طرفین است.

معلم درس خود را آغاز می کند و پس از آنکه دورهٔ تدریس کتاب یا «بحث خارج» پایان یافت (مدت تدریس به نسبت کتاب یا دورهٔ بحث متفاوت است) آن درس مجدداً آغاز می‌شود. شاگردانی هستند که یك دورهٔ درس استاد برای آنان کافی است و چون آن دوره به پایان رسید خود را از درس بی‌نیاز می بینند و دنبال تدریس یا تبلیغ یا ارشاد یا اقامهٔ جماعت می‌روند و بسا شاگردان که دورهٔ درس را تجدید می کنند؛ یك بار و دوبار و چند بار! در این روش آموزشی رفوزه شدن یا نمره آوردن مفهومی ندارد؛ زیرا شاگرد چنانکه گفتیم، خود را به حکم دین مکلف به آموختن می‌داند و طبعاً در چنین شرایطی بدون عذر به درس نپرداختن هم معنی نخواهد داشت (البته این قاعده در عصر ما در همه جا و در مورد همه کس جاری نیست). ازهر در گذشته چنین حالتی داشت؛ مدرس در رواق مسجد، صحیح بخاری و یا کتاب دیگری را می گشود و در بارهٔ آن بحث می کرد، شاگردان گرد او را فرا می گرفتند. درسها فقه و اصول فقه، تفسیر و دیگر رشته‌های علوم دینی بود.

اما وقتی تمدن مغرب زمین و آثار آن به سرزمین مصر رسید و دانشجویان فرنگ رفته برگشتند و شیوخ ازهر و همکلاسهای سابق خود را به باد انتقاد گرفتند و از همه بالاتر دستگاه دولتی از آنها مؤاخذه کرد و یا وجود چنین مؤسسه‌ای را بی‌ثمر دید، روشن بینان این مدرسه متوجه شدند که اگر بخواهند حشمت خود و مدرسهٔ خود را همچنان نگاه دارند، باید در روش تدریس تجدید نظر کنند و برای درسها برنامه‌ای داشته باشند. در سال ۱۲۸۸ هجری قمری به موجب قانونی که اسماعیل پاشا صادر کرد و می توان آن را نخستین قانون اساسی این مدرسه خواند، درسهای ازهر به صورت دروس دانشگاهی پی‌ریزی شد. سالهای تدریس محدود گردید، درسها طبقه‌بندی و متناسب با زمان شد و مقرر گشت که از طالبان علم امتحان به عمل آید. در حکومت خدیو عباس دوم، شیخ محمد عبده پیشنهادی برای اصلاح الازهر بدو داد و در تاریخ هفدهم رجب ۱۳۱۲ هجری، قانونی برای ازهر نوشته شد و سپس قوانین دیگری در این باره به تصویب رسید. تا آنکه در سال ۱۳۴۹ هجری قمری ازهر را به سه دورهٔ مقدماتی، متوسطه و عالی تقسیم کردند؛ دوره ابتدائی چهار سال، متوسطه پنج سال، عالی چهار سال.

سازمان فعلی الازهر و موقعیت آن

از آن تاریخ تا سال ۱۹۶۱ [۱۳۴۰ ش.] دانشگاه الازهر تنها سه دانشکده داشت: دانشکدهٔ اصول دین، دانشکدهٔ لغت عربی (ادبیات عرب)، دانشکدهٔ فقه اسلامی، و سازمان قاریان قرآن نیز بدان وابسته بود. در این سال، در وضع این دانشگاه تحول اساسی به وجود آمد و دانشکده‌های بازرگانی، فنی، کشاورزی، پزشکی، علوم تربیتی و دانشکدهٔ اسلامی دختران نیز در آن دائر شد و هم‌اکنون همهٔ این دانشکده‌ها در این دانشگاه دائر است بعلاوهٔ سازمانهای علمی دیگری که وظیفهٔ آن تدریس دروس عربی اسلامی و لغت و ادبیات است. در شهر اسیوط نیز دانشکدهٔ اصول دینی دائر و وابسته به دانشگاه الازهر است. عدهٔ دانشجویان این دانشکده‌ها سی‌هزار تن است، ولی الازهر آموزشگاهها و مدارس ابتدائی و متوسطه دارد که کار آن آماده ساختن دانشجو برای این دانشگاه است و مجموع دانش آموزان این مدارس از دختر و پسر از یکصد هزار تن بیشتر است. رئیس این دانشگاه یا شیخ‌الازهر از بین رؤسای دانشکده‌ها به پیشنهاد وزیر اوقاف و شئون اجتماعی مصر انتخاب می‌شود.

باری نوشتن تاریخچهٔ الازهر سبب شد که از مطلب خارج شویم.

○

دنبالهٔ یادداشتهای روزانه به آنجا رسید که به دیدن این مسجد تاریخی رفتم، ولی بین آنچه دیدم با آنچه می‌پنداشتم تناسبی وجود نداشت. صحن مسجد بدون فرش و شبستان جایی از بوریا و جایی از زیلوهای فرسوده مفروش است. بسیار تعجب کردم که چرا چنین مسجد عظیمی فرشهای آبرومند ندارد. بعدها دانستم که بیشتر مساجد قاهره همین حال را دارند؛ مسجدها را تنها روز جمعه برای ادای نماز جمعه فرش می‌کنند.

در داخل شبستان، عدهٔ بسیاری دانش آموز و دانشجو به تکرار بحث و درس خود مشغول بودند. مرد سالخورده‌ای پیش آمد و ابتدا با انگلیسی سر و دست شکسته (در حدود آنچه خود بنده می‌دانستم) شروع به سخن کرد. گفتم: «برادر چرا با زبان دینی خودمان حرف نزنیم؟» وقتی دانست عربی می‌دانم، وارفت. گویا بوی خیری به دماغش نخورد. شاید به فکر گرفتن انعام خوبی از جهانگرد غربی بود! به هرحال، صحنه

عوض شد و این بار آیات قرآن را خواندن گرفت. برای اینکه نشان دهم اهل بخیه هستم، دنبال آیه‌ها را می گرفتم. گفت: «قرآن را از بر داری؟» گفتم: «نه، ولی بعض آیات در خاطرم هست.» مقداری نصیحتم کرد که قرآن نور است و علم است و همه چیز است، تا می توانی قرآن بخوان. گفتم: «خدا توفیق دهد!» خدا پدرش را بیامرزد، دیگر ول کن نبود، همهٔ سوراخ سنبه‌ها و انبارها و هولدونیها را نشان داد و من هم به رعایت سالخوردگی او، هرجا گفت رفتم.

از مسجد که بیرون آمدم، به زیارت رأس‌الحسین رفتم. مسجد رأس‌الحسین یکی از دو مسجد زیبا و پاکیزهٔ قاهره است. در قاهره مساجد قدیمی که از لحاظ سبک معماری و وسعت بنا کمتر نظیر دارد اندك نیست، ولی این مسجدها فاقد هرگونه تزیینی است؛ حتی فرش حسابی هم ندارد، در صورتی که مسجد رأس‌الحسین و مسجد سیده زینب هردو فرش شده است و جارها و چلچراغهای گرانبها به سقفهای آنها آویخته‌اند. در جهت قبلهٔ این مسجد حرم و ضریح رأس‌الحسین (ع) واقع است و این مسجد را به همین مناسبت مسجد رأس‌الحسین نامیده‌اند.

رأس‌الحسین مدفن سر مقدس سیدالشهداء (ع) است. در این که آیا این زیارتگاه اصالت دارد یا نه بین مورخان اختلاف است. می نویسند: سر سیدالشهداء (ع) در خزانهٔ امویان بود. چون آل عباس بر بنی‌امیه دست یافتند، آن سر را از دمشق بردند و در عسقلان به خاك سپردند. چون این سر مقدس در این شهر مدفون است، آن را «مشهد عسقلان» گویند. عسقلان شهری است در ساحل جنوبی فلسطین و در کنار دریای مدیترانه. این شهر در قدیم شهری بسیار بزرگ بوده است، ولی صلاح‌الدین ایوبی از ترس آنکه مبادا شهر به دست فرنگیان بیفتد، آن را در سال ۵۸۷ ویران کرد[1].

گفته‌اند چون فرنگیان عسقلان را تهدید می کردند، مسلمانان از بیم آنکه مبادا این سر به دست آنان افتد، آن را به قاهره نقل کردند. و باز نوشته‌اند که افضل‌ابن امیرالجیوش در سال ۴۹۱ بیت‌المقدس را از بنی ارتق گرفت، سپس به عسقلان رفت و سر را از آنجا به قاهره برد. در مقابل این اخبار، اخبار دیگری است که محل دفن سر سیدالشهداء را دمشق، مدینه، نجف، کربلا و مشهد عسقلان تعیین می کند. بیشتر این روایات از نظر سند و یا درایت قابل مناقشه است و ما با این بحث کاری نداریم.

۱. معجم‌البلدان؛ و بعضی می گویند: بیبرس به سال ۶۶۷ آن را ویران ساخت.

گمان دارم مسهد رأس الحسن (ع) از ابتکارات خلفای فاطمی است و به منظور استوار ساختن مذهب شیعه و توجه مردم این شهر به مظاهر مقدس شیعی بنا گردیده است.

به هر حال، به مصداق «انما الاعمال بالنیّات»، تحلیل روایات تاریخی در چنین مسأله‌ای که نتیجهٔ عملی ندارد ضرور نیست. آنچه شایستهٔ ذکر است این که گروهی را که در آن زیارتگاه دیدم از خضوع و توسل و تبرک جستن به ضریح و گریه و دعا چیزی از زائران حرم سیدالشهداء در کربلا یا حضرت رضا در مشهد کم نداشتند. حقیقت این است که مردم قاهره در محبت اهل بیت، شیعهٔ به تمام معنی هستند. ولی تبلیغات و بلکه اعمال قدرت آل عثمان از قرن دهم به بعد، اندک‌اندک از یک سو سنی‌گری را در مصر رواج داده است، و از طرف دیگر شیعه را به مردم مصر در ردیف تروریستهای حسن صباح شناسانده است؛ چنانکه دومین سئوال مخبر مجله آخر ساعه، از بنده این بود که آیا شیعه عقاید حشاشیه را دارند؟ و چون گفتم: «شیعه از دیرباز با حشاشیان و اعمال آنان مخالف بوده است و مخصوصاً توسل به زور را که جزءِ کارهای معمولی ایشان بوده، مردود و خلاف دین دانسته است»، تعجب کرد و قطعاً با قید «العهدة علی الراوی» این جواب را در شمارهٔ ۲۴۲۵ دوم صفر ۱۳۹۱ مجله منعکس کرده است.

با اینکه مسجد رأس‌الحسین از جهت نظافت و تزیینات داخلی ممتاز است، میدان و بازار دو طرف آن حالتی مشابه بیشتر زیارتگاههای شیعی را دارد.

از مسجد که بیرون آمدم، هوا رو به تاریکی می‌رفت. ناچار باید به مهمانخانه بروم.

خیابانهای قاهره در شب نور کافی ندارد. با اینکه عملا جنگی نیست، اقدامات احتیاطی رعایت می‌شود. در پیاده‌روهای خیابان و مدخل عمارتهای چند طبقه دیواری بالا آورده‌اند که نشان دهندهٔ پناهگاه در مقابل حمله‌های هوایی است.

با اینکه بیست و چهار ساعت بیش نیست که به قاهره آمده‌ام، مبلغی دوست و آشنا پیدا کرده‌ام. بعضی آنها نمرهٔ تلفن و آدرس خود را داده‌اند و خواسته‌اند که به خانهٔ آنها بروم.

چهارشنبه چهارم فروردین

ساعت ده صبح، برای ملاقات آقای دکتر بیصار، دبیر کل مؤتمر رفتم؛ گفتند ساعت یازده خواهند آمد. از فرصت استفاده کردم و بازارهای اطراف میدان رأس‌الحسین را

گردش کردم. ساعت یازده برگشتم و به اطاق ایشان رفتم. با گرمی فراوانی مرا در بغل گرفت. معلوم شد، متن سخنرانی بنده دیروز به دبیرخانه رسیده است و برنامهٔ سخنرانان را مجدداً تغییر داده‌اند تا سخنرانی من در ضمن آنان گنجانیده شود. پرسید: «چه وقت آمده‌ای؟» گفتم: «روز دوشنبه.» گفت: «ما می بایست در سالن فرودگاه از شما استقبال می کردیم. چرا خبر ورود شما را مخابره نکرده‌اند؟ آخر شما مهمان ما هستید!» گفتم: «اختلاف ما همین جا است. من خود را مهمان شما نمی‌دانم تا انتظار پذیرایی داشته باشم. قاهره شهر من است و ما با هم همشهری هستیم. من و شما باید همکاری کنیم تا مهمانان ما که بعداً می آیند کاملا در آسایش باشند.» این پاسخ که در عین واقعیت با خوی و تربیت عربی بسیار سازگار بود، اثر فراوانی کرد. گفت: «به هرحال همشهری ما هم باشید، مهمانخانهٔ اطلس جای راحتی نیست، در مهمانخانهٔ کلئوپاترا یا جای دیگر که شمامایل باشید، به سر خواهید برد.» گفتم: نزد ما ایرانیان مثلی است که «ادب از ایرانی و کرامت از عرب. من در کرامت شما تردید ندارم و می‌دانم از پرداخت هزینهٔ اقامت من عاجز نیستید؛ ولی شما در این روزها در وضع نامساعدی به سر می برید. چه بسا که بتوان با همین مبلغ ناچیز که صرف پذیرایی من می کنید، چند قطره خون خرید و جان سربازی خسته را نجات داد یا چند کتاب درسی تهیه کرد و به دانش آموزی بی بضاعت بخشید. اجازه دهید من این مدت را با هزینهٔ خودم در قاهره بمانم.» از شنیدن این گفتار سخت متأثر شد و مرا در بغل گرفت و بوسید. سپس به دفتر شیخ ازهر، دکتر محمد فحام، تلفن کرد و ورود مرا اطلاع داد و بلافاصله با هم به دیدن شیخ رفتیم. شیخ مردی است نسبتاً مسن و هفتاد و هفت سال از عمر او می گذرد ولی به‌طوری که بعداً دیدم نشاط و نیروی او ماشاءالله با سن و سال وی مناسبتی ندارد.

تقریبا در تمام برنامه‌ها حضور داشت و از صبح تا ساعت ۴٫۵ بعد از ظهر می گفت و می‌شنید و راه می‌رفت، بی آنکه اظهار خستگی یا گرسنگی بکند (چون چند بار اتفاق افتاد که ناهار در ساعت ۴/۵ صرف شد). گذشته از مدارس علمی اسلامی، ده سال در سوربن تحصیل کرده است و از آن دانشگاه درجهٔ دکتری دارد.

این روزها که مشغول تجدید نظر در یادداشتهای قاهره هستم، مهمان سازمان اوقاف ایران است، و مورد استقبال گرم عموم طبقات قرار گرفته و مهمانیهای مجللی به افتخار ایشان برپاست. در مجلسی که با حضور علمای تهران تشکیل شده بود، مدتی

در بارهٔ ایران و خدمات ملت ایران به اسلام و فرهنگ اسلامی سخن گفت و سفر ایران خود را تحقق یافتن آرزوی دیرین خود نامید. حقیقت این است که مردم مصر برای ایران مقامی ارجمند قائل‌اند و من طی ملاقاتهای متعدد خود با رجال علمی و با طبقات مختلف قاهره این حقیقت را دریافتم. یکی از نمایندگان کنگره به من گفت: «هنگامی که رابطهٔ سیاسی بین تهران و قاهره قطع شده بود، بین من و جمال عبدالناصر ملاقاتی دست داد و سخن از ایران به میان آمد. وی گفت، مصر همیشه از دوستی ایران سود برده است و تاریخ نشان داده است که هرگاه ایران و مصر در کنار هم بوده‌اند، بر بسیاری از مشکلات عالم اسلام فائق آمده‌اند.»

باری، پس از سلام و احوالپرسی، گفت: «شهر قاهره را چگونه دیدی؟» گفتم: «بلدة طيبة ورب غفور».[2] از این جواب همه اظهار مسرت کردند. سپس گفت: «من از خدا می خواستم چندان زنده بمانم که ببینم رابطهٔ بین ایران و مصر برقرار شده است و سپاس خدای را که به آرزوی خود رسیدم.» آنگاه از خدمات ایرانیان به عالم اسلام و ادبیات عرب سخن گفت. از مفسران و ادبای ایران نام برد و اضافه کرد که اسلام از طریق ایران به روسیه و آسیای مرکزی برده شد و شما بر اسلام حق دارید. گفتم: «بل اللّه من علینا ان هدانا للایمان.»[3] جلسهٔ ما مدت نیم ساعت طول کشید. سرانجام، گفتم: «دقایقی را که در محضر شما می گذرانم، بسیار ارزنده است، ولی چون می دانم مسئولیتهای فراوانی دارید، فعلا محضر شما را ترک می کنم و انشاءِ اللّه روزهای آینده کسب فیض بیشتری خواهم کرد.»

پنجشنبه پنجم فروردین

امروز ساعت نه و نیم صبح، به زیارت ضریح سیده زینب دختر حضرت علی (ع) و دیدن مسجد آن رفتم. مسجد و ضریح سیده زینب یا «ستی زینب» نیز در یکی از محله‌های قدیمی قاهره قرار دارد. نام این محله را در کتابهای تاریخ و تذکره «قناطر السباع» نوشته‌اند. مسجدی بسیار مجلل و بزرگ و ضریحی نقره و حرمی با شکوه دارد. وجود این بنا نیز در قاهره عجیب است؛ زیرا در عین حال بقعه و بارگاه بسیار مجللی نزدیکی دمشق به نام سیده زینب معروف و زیارتگاه بسیاری از شیعیان جهان است. آیا کدام یک

۲. سبأ: ۱۴   ۳. حجرات: ۱۷

از این دو بقعه از آن زینب کبری است، و چگونه زینب علیها سلام که همراه خاندان سیدالشهداء از شام به مدینه بازگشت، دوباره در قاهره یا دمشق سکونت جست، نیاز به طرح داستانهای مفصل و نقد و تحلیل هریك از آنها دارد. ولی چنانکه گفتم این مزارها گذشته از قدمت، یادبودی است که گروه بیشماری آن را مقدس می‌شمارند؛ چون مزار شریف بلخ که به نام قبر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام معروف است. این که در هر یك از این اماکن روزانه هزار بار یا بیشتر نام خدا به بزرگی و به اخلاص برده می‌شود، بنابراین جزءِ «فی بیوت اذن اللّه ان ترفع و یذکر فیها اسمه»[۴] خواهد بود.

جمعه ششم فروردین

از صبح امروز یك دستگاه اتومبیل سواری و یك راهنما در اختیار هریك از اعضاء کنفرانس گذاشته شد. مسئولان اداری الازهر و کنگره، کسانی را برای راهنمایی انتخاب کرده بودند که درجهٔ تحصیلات عالی (دکتری و یا فوق لیسانس) داشتند و سعی شده بود حتی‌الامکان راهنمایان هر هیئت با زبان محلی هیئت نمایندگی آشنایی داشته باشند.

راهنمای بنده فارغ‌التحصیل رشتهٔ ادبیات و دارای فوق لیسانس در زبانهای شرقی و شهادتنامه‌هایی در زبان فارسی بود، ولی همان اندازه فارسی می‌دانست که بعضی فارغ‌التحصیلهای رشتهٔ زبان و ادبیات عرب ما عربی می‌دانند. بسیار خونگرم و مؤدب بود و تا چیزی از او نمی‌پرسیدم، سخن نمی‌گفت. همه روزه، ساعت نه صبح از سرسرا اطلاع می‌داد که آمده است. تا ساعت یك بعد از ظهر با من بود. عصرها هم ساعت چهار می آمد و تا رخصت انصراف نمی‌یافت، نمی‌رفت. خدایش نگهدارد، هنوز هم پیوند محبت خود را با نوشتن نامه برقرار می‌دارد.

طبق برنامه، ساعت یازده و نیم صبح برای ادای نماز جمعه به جامع ازهر رفتیم. وزیر اوقاف و گروهی از استادان ازهر و عده‌ای از شخصیتهای قاهره حاضر بودند. برای دقایقی استراحت ما را به یکی از رواقهای مسجد راهنمایی کردند. هنگام ظهر، راهنمایان ما کوشش داشتند راه را باز کنند تا میهمانان در صف اول جماعت قرار گیرند. من مایل بودم چنین امتیازی را در چنین مکان مقدسی به دسته‌ای خاص از مسلمانان ندهند. گفتم: «اینجا مسجد و خانهٔ خداست. ما و دیگر مردمی که در این شبستان هستیم، همه مکلف به ادای نمازیم و هیچکدام بر دیگری برتری نداریم، هرکس زودتر

۴. نور: ۳۶

آمده است برای خود جایی گرفته است و تخصیص صف اول جماعت به ما امتیازی است. این امتیاز خاصه در ادای نماز واجب با عدالت سازگار نیست. عدالت روح اسلام است و مساوات بین مسلمانان از ارکان دین به شمار می‌رود.

این داستان را همه خوانده‌ایم که در خلافت عمر مردی ذمی بر علی (ع) ادعایی کرد. عمر گفت: «یا اباالحسن برخیز و در کنار این مرد که خصم توست بنشین!» و مرد ذمی را به نام خواند. علی علیه‌السلام در حالی که آثار ناخشنودی بر چهره‌اش آشکار بود، برخاست و در کنار خصم خود برای داوری نشست. عمر گفت: «یا اباالحسن از این که تو را در کنار مردی ذمی نشاندم، آزرده شدی؟» گفت: «نه، آزردگی من برای این است که مرا به کنیه خواندی و یهودی را به نام و این دور از مساوات است، ترسیدم مردم پندارند که عدالت اسلامی از بین رفته است.»

رفتار مهمانداران ما از جهت مهمان‌نوازی پسندیده است ولی با مساوات که شعار اسلام است سازگار نیست، چه خوب بود ما را به حال خود می‌گذاشتند تا هر کجا را خالی یافتیم بنشینیم». پاسخ این بود که احترام به خاطر شخص نیست، صف نمایندگان کشورهای مسلمان باید مشخص باشد تا مردم مصر بدانند دیگر کشورهای اسلامی نیز در کنار آنان هستند. این عمل جزء شعائر است و شعائر اسلام باید زنده بماند. نمی‌دانم شما این پاسخ را می‌پذیرید یا نه؟ عرض شده هم بحث مدرسه‌ای نبود که تا حد الزام طرف مقابل و درمانده ساختن او در جواب پیش روم. در صف اول جماعت کنار هم نشستیم. خطبهٔ جمعه و نماز جمعه را شیخ دکتر عبدالحلیم محمود وکیل ازهر با خشوعی تمام و حالتی روحانی اقامت کرد. مردی ظاهر الصلاح و پرهیزکار می‌نمود. بعداً هم شنیدم و دیدم که علمای ازهر او را به نیک اعتقادی و وارستگی می‌ستایند و نیز دانستم که به تصوف تمایلی دارد.

روزی که به دیدن او رفتم، پرسید: «متصوفه در ایران چه موقعیتی دارند؟» گفتم: «صوفیان حقیقی پیوسته در ایران مورد تکریم بوده‌اند.» گفت: «شما شیعی مذهبید، و شنیده‌ام که شیعیان صوفیان را دوست نمی‌دارند.» دانستم بعض کتب علمای متأخر شیعه را خوانده است. گفتم: «آنچه شنیده یا خوانده‌اید، اعتراض بر کسانی است که تصوف را ندانسته خود را صوفی می‌خوانند، و احکام شریعت را به کار نبسته دعوی طریقت می‌کنند. چنین کسی نام صوفی برخود بنهد یا ننهد، نزد همه فرق اسلام مردود است. اما کدام شیعی کسی را که گذشته از ادای تکلیف ظاهری درون را نیز به نور ایمان

صفا داده است، منکر می‌شود؟» و سخن از ملامحسن فیض و شهید ثانی و مجلسی اول و چندتن دیگر از بزرگان فقها که با عرفان اسلامی آشنایی داشته‌اند به میان آمد.

باری، آن روز نماز پایان یافت و از مسجد بیرون آمدیم. مقابل مدخل مسجد انبوهی از مردم ایستاده بودند. پنداشتم تماشاگرانند که هرکجا خبری است گرد می آیند، اما هنوز پای از در بیرون ننهاده بودم که نگاهها را متوجه خود دیدم. قطعاً فراموش نکرده‌اید که گفتم مردم مصر نسبت به ایران و ایرانی احساساتی گرم و بی آلایش دارند و با دیده‌ای پر از احترام بدین کشور می نگرند. از استادان ازهر گرفته تا طالبان علم و فرماندار و رئیس دانشگاه تا کاسب بازار به هرکس برخوردم، از برقراری مجدد روابط ایران و مصر خوشحال بود. در اینجا به عنوان حق‌شناسی از جانب کشور خود باید بگویم، آنچه مقدور آنان بود فرو گذار نکردند. جز نمایندهٔ روسیهٔ شوروی که احترام او جهت خاصی داشت و به صورتی مخصوص ابراز می شد، تکریم نمایندهٔ کشور ایران بی‌سابقه بود و همهٔ نمایندگان کم و بیش این محبت و احترام معنوی را به خوبی درك می کردند. روزنامهٔ یومیهٔ کنگره و مطبوعات قاهره کمتر روزی بود که در بارهٔ ایران و نمایندهٔ ایران مطلب نداشته باشند.

البته من هم آن اندازه خام طمع نبودم که این احترامات را به حساب خود بگذارم. مسلماً دیگری هم که به جای من برای شرکت در کنفرانس می‌رفت، از او چنین پذیرایی می‌شد.

باری، تا خواستم بجنبم، حلقهٔ کوچکی احاطه‌ام کرد. گروهی نمایندگان مطبوعات بودند و عده‌ای تماشاگر. ناگهان باران پرسش برسرم فرو ریخت: «ایران چند نفر مسلمان دارد؟ به چه خطی می نویسند؟ چند دانشگاه دارید؟ چند نفر زبان عربی می دانند؟» و کم کم کار به جای باریك کشید. سخن از فلسطین و سرزمینهای اشغالی به‌میان آمد؛ آن هم نه از جانب یك خبرنگار. خلاصه دیدم، شتر قربانی بوده‌ام که برای نحر کردن آنهمه زنگوله و منگوله به دم و گوشش می بندند و دور او شادی می کنند. گفتم: «رفقا، این رسم مهمان نوازی نیست. من یك تن ضعیفم و شما ماشاء اللّه یك کاروان خبرنگار. به من غریب رحم کنید، که کم مانده است مقبره‌ای در جوار رأس‌الحسین افزوده شود!»

خدا عمرش دهد، مهماندارم به کمك آمد. جدولی تهیه کرد و قرار شد که ساعات ملاقات با خبرنگاران را او معین کند. از مسجد به مهمانخانه آمدم، در گوشهٔ سرسرا

دو جوان منتظر بودند. معلوم شد اعضای بخش فارسی رادیو قاهره هستند و نمی‌دانم کی و در کجا به آنها خبر داده بود که از ایران هم نماینده آمده است. حضرات به فکر افتاده بودند در تنور گرم نانی ببرند. نیم ساعت مطلب به زبان فارسی برای برنامهٔ فارسی، خوراک چند هفتهٔ رادیو است. ضبط صوت، دوربین عکاسی و تفصلات را هم آورده بودند که دیگر مجالی برای سر دوانیدن نباشد. ولی سر مهماندار مخالفت کرد و از آنها اجازهٔ رسمی خواست. مدتی با هم گفت و شنود کردند و بالاخره قرار گذاشتند ساعت ۱۱ بعد از ظهر به اطاق من بیایند و سر مهماندار هم با آنان باشد. بعد از ظهر، برای قرائت فاتحه به مقبرهٔ جمال عبدالناصر رفتیم و تشریفات عبارت بود از خواندن سورهٔ فاتحةالکتاب و دعا برای روح آن مرحوم. هرکس انفرادی و به میل خود این عمل را انجام داد.

ساعت ۱۱ بعد از ظهر امروز، مسئولان بخش فارسی رادیو قاهره طبق قرار قبلی به مهمانخانه آمدند و گفتاری به مدت نیم ساعت در بارهٔ پیشرفتهای آموزشی ایران در سطح عالی، تعداد دانشگاهها، عدهٔ دانشجویان، وضع تدریس عربی در مدارس متوسطه و عالی ضبط کردند.

شنبه هفتم

امروز ساعت ۱۰ اولین جلسهٔ کنفرانس در تالار شهرداری قاهره منعقد شد. مجلس با قرائت آیاتی از قرآن مجید افتتاح گردید، سپس آقای دکتر محمد فحام، شیخ ازهر، به مدت بیست دقیقه مطالبی گفت، خلاصهٔ سخنرانی ایشان، شرح خدمات ازهر در گذشته و حال، لزوم همکاری مسلمانان با یکدیگر مخصوصاً تشریک مساعی برای استرداد اراضی اشغال شده بود. آنگاه آقای دکتر عبدالعزیز کامل، وزیر اوقاف و دکتر عبدالرحمن بیصار، دبیر کنفرانس و شیخ عبدالله غوشه، قاضی‌القضاة کشور اردن هاشمی مطالبی گفتند. روی هر میز گوشی قرار دارد و مطالب سخنرانان بوسیلهٔ مترجمان که در غرفه‌های تالار نشسته‌اند به دو زبان انگلیسی و عربی ترجمه می‌شود. بعد از ظهر امروز را برای قرائت پیامها اختصاص داده بودند.

پیامی که در چنین مجالس بوسیلهٔ نمایندگان کشورها خوانده می‌شود، معمولا کوتاه است و متضمن درود کشور یا سازمانی است که نماینده را فرستاده است و در ضمن طبق معمول دعا می کنند که کنفرانس در رسیدن به هدفهای خود توفیق یابد. اما در این کنفرانس پیامها مبدل به سخنرانی شد! نخستین پیام از نمایندهٔ مسلمانان فیلیپین

بود. دلی خسته و خاطری آزرده داشت. بیش از نیم ساعت با حرارت و با مشتهای گره کرده سخن گفت. هر کشور مسیحی، یهودی، ملحد و حتی مسلمان را به باد انتقاد گرفت و دست رد به سینهٔ هیچ ملتی ننهاد که هریك به نوعی در کار خود قصور ورزیده و یا تقصیر دارند.

پس از او نوبت نمایندهٔ روسیهٔ شوروی بود. شیخ ضیاء الدین باباخانوف، مفتی تاجیکستان و آسیای مرکزی، و سپس نمایندهٔ یوگسلاوی، هرکدام از این آقایان مطالبی در چند صفحه نوشته بودند و در چند جا که بنا شد نمایندگان سخنرانی کنند عین آن نوشته خوانده می‌شد.

کم کم پیامها به درازا کشید و آثار خستگی در چهرهٔ رئیس جلسه و شنوندگان پدیدار شد و همه نگران شدیم که اگر پیامها بدین تفصیل باشد این کنگره و کنگرهٔ هفتم را باید به شنیدن پیام نمایندگان اختصاص داد. رئیس جلسه چند بار اخطار کرد و از نمایندگان خواست تا سخنان خود را خلاصه کنند، ولی فایده‌ای نداشت. نمایندهٔ افغانستان پیام خود را خواند. دکتر بیصار به بنده پیام داد: «سخنان تو چه مدت وقت خواهد گرفت؟» گفتم: «بین دو تا سه دقیقه». لبخند تعجب آمیخته به رضایت بر چهره‌اش آشکار شد.

حالا دیگر نوبت به بنده رسیده بود. ولی درماندم که از جانب چه کسی پیام بفرستم و اصلا فکر پیام خواندن را نکرده بودم. درست است که سازمان اوقاف و وزارت خارجه هردو بنا بود بنده را بدین مأموریت بفرستند، ولی وقتی سخن از ده هزار ریال کرایهٔ هواپیما به میان آمد، هردو به زبان بی‌زبانی گفتند: «نماینده نه نماینده!»

حالا چه کنم؟ از جانب وزارت خارجه که نمی‌توانم پیام بدهم، چون، اولا به آن وزارتخانه بستگی ندارم، و ثانیاً کار بسیار مشکلی است و عواقب آن را چگونه می‌شود پیش بینی کرد؟ اما دانشگاه، درست است که عضو آن هستم و اجازهٔ سفر داده است، اما اجازهٔ پیام نداده است. پس دیوار سازمان اوقاف کوتاهتر است و با آقای عصار هم دوستم و می‌توانم بگویم از جانب تو سخنی گفتم، شاید به گردن بگیرد. ولی معروف است که کوزه همیشه از آب سالم در نمی‌آید. خدایا چه کنم؟

ناگاه به خاطرم رسید که شیخ محمد ابوزهره، استاد عالیقدر ازهر این مشکل را قبلا حل کرده است؛ چه او به مناسبتی گفت: «ما که اینجا جمع شده‌ایم، نمایندگان ملتها هستیم نه نمایندگان دولتها.» خوب، پس می‌توانم از جانب ملت پیام برسانم. اتحاد

وکیل و موکل هم لازم نمی آمد. چه به قول اصولیها حیثیت معنون موضوع است.

هم آنجا دو سه سطری بدین مضمون نوشتم:

«آقایان اعضای محترم ششمین کنگرهٔ کنفرانس اسلامی قاهره، به نام یك مسلمان ایرانی، اجتماع کشور شما را در این مکان تقدیس می کنم و به شما اطمینان می دهم که ملت مسلمان ایران همیشه از اعراب که برادران دینی او هستند، حمایت کرده است. سرزمینهای مقدس که اینك از دست اعراب خارج شده است، تنها از آنِ اعراب نیست و به همهٔ مسلمانان جهان تعلق دارد. ما که برادران دینی شما هستیم، همیشه از دعاوی حقهٔ شما پشتیبانی کرده‌ایم. امیدوارم کنگرهٔ ششم و علمای بزرگ اسلامی که در این کنگره شرکت دارند، در نتیجهٔ بحث و تبادل نظرهای ذیقیمت، موفق به حل بسیاری از مشکلاتی که دامنگیر مسلمانان است بشوند.»

این سخنان کوتاه، بسیار حسن اثر بخشید و دکتر بیصار گفت: «از دکتر شهیدی به خاطر گفتار موجز او که در عین حال حاوی همهٔ مطالب بود، سپاسگزاری می کنم.»

○

در این دو روز، طبق اخباری که از رادیو می‌شنویم و مطالبی که روزنامه‌ها می نویسند، درگیری قوای دولتی اردن و فدائیان فلسطین سخت شده است. همچنین آشفتگی وضع پاکستان شرقی و غربی موجب نگرانی گردیده است.

در این جلسه، شیخ عبدالحمید سائح، نمایندهٔ اردن و شیخ باقوری، رئیس «معهدالدراسات الاسلامیة» قاهره پیشنهاد کردند به ملك حسین و یاسر عرفات از یك سو، و ژنرال یحیی خان و شیخ مجیب‌الرحمان از جانب دیگر، تلگرافی مخابره شود که جنگ را متوقف سازند. ترجمهٔ تلگرافی که به عمان مخابره شد، چنین است:

«علمای اسلام که در قاهره گرد آمده‌اند و از جانب ششصد میلیون مسلمان جهان نمایندگی دارند، به سنت اسلام، به شما درود می‌فرستند و درخواست می کنند که از توسل به سلاح پرهیز کنید و قراردادهای قاهره و عمان را محترم بشمارید تا خون برادران مسلمان عرب بی جهت ریخته نشود. محمد فحام، شیخ ازهر.»

مضمون تلگرافی که به اسلام آباد و داکا مخابره شد نیز همین مفهوم بود با جزئی اختلاف در عبارت.

عصر این روز، دکتر عبدالعزیز کامل، وزیر اوقاف، ما را برای صرف عصرانه به هتل سمیرامس دعوت کرده بود. پذیرایی بسیار مجللی به عمل آمد. گذشته از اعضای

کنگره و شخصیتهای برجستهٔ قاهره، مستشاران فرنگی با کارداران سفارتخانه‌های اسلامی نیر حاضر بودند. نگاهی به اطراف کردم، از چهرهٔ آشنا نشانی نبود. مستشار سفارت افغان پرسید: «از سفارت شما چه کسی خواهد آمد؟» جوابی نداشتم. گفتم: «یقیناً دعوت نرسیده است و شاید بعداً بیایند.» و با شیخ عبداللّه غوشه، قاضی القضات اردن که چندی پیش مهمان کشور ما بود و شیخ عبدالحمید سائح و دکتر عبدالعزیز کامل به گوشه‌ای نشستیم. دقایقی گذشت، دو شیخ و به احترام ایشان بندهٔ شرمنده به شیرینیهای روی میز دست دراز نکردیم! عبدالعزیز گفت: «فلما رأی ایدیهم لاتصل الیه نکرهم و اوجس منهم خیفة»[5]

این آیه دربارهٔ فرشتگانی است که برای ویرانی شهر سدوم و عموره (از مدائن مؤتفکات) آمدند و بر ابراهیم(ع) وارد شدند. ابراهیم(ع) آنان را مهمان پنداشت. گوساله‌ای برای ایشان بریان کرد و نزد آنان نهاد ولی مهمانان به گوساله دست نیازیدند.

طبق سنت دیرین عرب، چنین رفتار از جانب مهمان نشانهٔ آن است که تازه وارد در حالت آشتی نیست. ابراهیم ترسید، آنگاه فرشتگان بدو گفتند که ما فرستادگان پروردگاریم و مأمور عذاب قوم لوط... سرانجام معلوم شد آنچه شیخ را از خوردن شیرینی باز می‌دارد بیماری قند است. ولی این آیه بجا خوانده شد و حدس زدم کامل، بسیاری از آیات را از بردارد و بعد فهمیدم حدسم درست بوده است.

حافظهٔ او در احادیث نبوی و آیات قرآنی و ذوق سلیمش در استشهاد بجا به کتاب و سنت اعجاب آور بود. از همان روز بین ما علاقهٔ معنوی پدید آمد. خدایش نگهدارد!

یکشنبه هشتم

امروز شیخ عبدالحمید سائح، وزیر سابق اوقاف اردن هاشمی و نمایندهٔ اردن گفت: «به قرار نوشتهٔ روزنامه‌ها اوضاع اردن و پاکستان هر ساعت بدتر می‌شود. مخابرهٔ تلگراف فایده ندارد و بهتر است کنگره دو هیئت نمایندگی انتخاب کند تا برای مذاکرهٔ مستقیم به اسلام آباد و عمان بروند.» قرار شد در جلسهٔ عصر در بارهٔ پیشنهاد ایشان بحث شود و رأی بگیرند.

۵. هود: ۸۳

ظهر امروز، ما را برای دیداری از کارخانهٔ حریر و پارچه بافی و همچنین حمامهای معدنی حلوان (به ضم اول، ولی مردم قاهره آن را به کسر اول تلفظ می کنند) بردند.

حلوان شهرکی است بر جانب راست رود نیل در سی کیلومتری شهر قاهره. بنای این شهرک از قرن اول هجری و در حکومت عبدالعزیز بن مروان است. قسمتهایی از پارچه بافی، حریربافی و برودری دوزی کارخانه را به ما نشان دادند. چیزی که ما را سخت تحت تأثیر قرارداد، ابراز احساسات شدید کارگران کارخانه‌ها بود که گمان می کردند کنگره اثر اجتماع نمایندگان کشورهای اسلامی استرداد زمینهای اشغالی است. سپس نوبت به بازدید حمامهای معدنی رسید و با توضیحات کافی هرقسمت را به ما نشان دادند. عصر به شهر برگشتیم و ساعت ۶و۳۰ بعدازظهر جلسه تشکیل شد. پیشنهاد شیخ عبدالحمید سائح مطرح گردید.

من و نمایندهٔ سیلان با این پیشنهاد مخالفت کردیم. نمایندهٔ سیلان آقای بدری (به ضم با) هاشم، رئیس جوانان مسلمان سیلان مردی روشن و مطلع بود. زبان عربی نمی دانست و گاهی برای فهماندن مطالب خود به یکدیگر ناچار به استفاده از علائم بین‌المللی بودیم!

دلیل مخالفت من با پیشنهاد این بود که اگر اعزام هیئت نمایندگی به عمان وجهی داشته باشد، فرستادن هیأت به اسلام آباد بی‌نتیجه است. گفتم: «در اردن دو نیروی دولتی و فداییان هردو می گویند برای استرداد اراضی اشغال شده می کوشند، ولی راه اعمال نظرشان مخالف یکدیگر است و با هم درگیر شده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما»[6] اما وضع در پاکستان چنین نیست. آیا ما حق مداخله در چنان مسأله‌ای را داریم؟ آیا دولت پاکستان یا شیخ مجیب‌الرحمان اجازهٔ ورود نمایندگان ما را به کشور خود می‌دهند؟ اما حرارت نه چنان بالا گرفته بود که نفس سرد ما از گرمی آن بکاهد. پیشنهاد تصویب شد ولی نشان به آن نشان که تا آخرین روز کنفرانس کسی به عمان و اسلام آباد نرفت. جواب تلگراف شیخ هم ظاهراً از اسلام آباد نرسید (چون خوانده نشد) فقط ملك حسین به تلگراف پاسخی داد. او شکایت کرده بود که فداییان رعایت موازین اصولی و نظم مملکتی را نمی کنند. چون پیشنهاد اعزام هیئت به تصویب رسید، نمایندهٔ سیلان پیشنهاد کرد که هیئت اعزامی

۶. حجرات: ۹

عمان از کشورهای غیر عرب، یعنی از پاکستان و هند و ایران انتخاب شود وهیئت مأمور رفتن به پاکستان غیر از نمایندگان هند و پاکستان باشد. این پیشنهاد به کمیسیون مأمور اعزام هیئت نمایندگی ارجاع شد.

دوشنبه نهم

صبح امروز پیشنهادی بدین مضمون به دبیر کنفرانس دادم: «چون در جنگ شش روزهٔ اعراب.و اسرائیل گروهی از مسلمانان به شهادت رسیده‌اند و خانواده‌هایی بی‌سرپرست شده‌اند و شاید این خانواده‌ها نیازمند کمك مادی و فوری باشند، پیشنهاد می کنم صندوقی به نام کمك به بازماندگان شهدای جنگ تأسیس شود و وظیفهٔ آن گردآوری تبرعات مخصوص به بازماندگان شهدا باشد.»

ضمناً چکی به مبلغ شصت دلار ضمیمهٔ نامه کردم. این پیشنهاد با موافقت و تقدیر به تصویب رسید و بوسیلهٔ خبرگزاریها اعلام شد و در قطعنامهٔ کنگره هم گنجانده شد. چند تن هم مبالغی پرداختند.

چهارشنبه یازدهم

ساعت یازده امروز نوبت سخنرانی بنده بود، ولی طبق معمول سخنرانان قبلی هریك به جای بیست دقیقه یك ساعت و نیم حرف زدند و مقارن ظهر نوبت به من رسید. موضوع سخنرانی «تفسیر قرآن به رأی، معنی آن، تاریخ آن، و حدود مشروع آن بود. می‌دانیم آیات قرآن کریم تاب معانی گوناگون دارد. در روزگار پیغمبر (ص) گاه صحابه برای فهم مشکلات قرآن به رسول اکرم(ص) رجوع می کردند و او معنی آیات را برای آنان روشن می کرد. اگر تفسیر آیات قرآن مستند باشد، در مشروعیت آن تردیدی نیست، آن را تفسیر به حدیث یا سنت می نامند ولی اگر کسی آیه را به زعم خود و بدون استناد به حدیث تفسیر کند، تفسیر به رأی است.

ظاهراً این روش در خلافت عثمان پیدا شد. مخالفان و موافقان خلیفه برای توجیه یا رد تصمیمات او به قرآن کریم استناد می کردند، و از مفهوم آیه مطلبی را استنباط می نمودند که ظاهر لفظ بر آن دلالت نداشت.

هنگامی که علی علیه السلام عبداللّه بن عباس را برای احتجاج نزد خوارج فرستاد، بدو فرمود: «به آیات قرآن با آنان احتجاج مکن! چه قرآن تاب تحمل معانی

گوناگون را دارد. تو آیتی می‌خوانی و خصم معنی دیگری را از آن استنباط می‌کند و بر تو می‌خواند و در بحث می‌مانی. با آنان با حدیث و سنت نبوی محاجه کن، چه معنی حدیث روشن است.»

تفسیر به رأی بعدها گسترش پیدا کرد و روایاتی در بارهٔ منع جنس تفسیر در کتب حدیث دیده می‌شود که مفسران آن روایات را بر تفسیر کرده‌اند. خلاصهٔ گفتار بنده این بود که تفسیر به رأی اگر با ظاهر کلام خدا و سنت نبوی مغایر نباشد و با روح شریعت اسلامی تطبیق کند و مفسر شایستگی تفسیر را داشته باشد، یعنی گذشته از براعت در ادب عرب، از اصول فقه، اصول عقاید، فروع، علم‌الحدیث و دیگر مقدمات لازم مطلع باشد، آنگاه با در نظر گرفتن این مقدمات با ذوق سلیم معنی را از قرآن کریم استنباط کند، عمل او مخالف با شرع نیست.

این سخنرانی مورد توجه و تحسین علمای ازهر و رسوخ تفسیر قرار گرفت.

روز پنجشنبه دوازدهم

امروز صبح و عصر به تهیه و تصویب قطعنامهٔ کنگره اختصاص داده شد. قطعنامه در ۵۳ ماده و در دو نوبت به تصویب رسید. این قطعنامهٔ طولانی متضمن موادی در مسائل کلی مربوط به عالم اسلام، مسائل سیاسی مربوط به اعراب و اسرائیل، احکام فقهی اسلامی، تبلیغات اسلامی، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشار کتب، مشکلات کنونی جهان اسلام و روابط کشورهای مسلمان با یکدیگر، تعلیم قرآن کریم و حدیث و علوم اسلامی بود.

روز جمعه سیزدهم

امروز ما را برای ادای نماز جمعه در مسجد شهداء به سوئس (سوئز) بردند.

سوئز بندری است در مصب کانال سوئز در جانب جنوبی دریای احمر. سوئز شهر بسیار زیبایی بوده است ولی اکنون خرابه‌ای بیش نیست و سکنهٔ آن به پانصد تن نمی‌رسد. بیشتر افسر و سرباز در آنجا سکونت دارند، و پیش از درگیری اعراب و اسرائیل بیش از یکصد و پنجاه هزار تن در آن می‌زیسته‌اند. تمام خانه‌ها و عمارتها براثر بمباران خراب شده یا شکست برداشته، حتی مساجد و کلیسا و مدارس هم از آسیب این جنگ برکنار نمانده است.

دیدن این دیوارهای درهم ریخته و خانه‌های ویران شده هر بیننده‌ای را آزرده می‌سازد. نماز جمعه با خضوع و تضرع خوانده شد و دبیر کنفرانس از بعضی نمایندگان مسلمان درخواست سخنرانی کرد. عصر جمعه از سوئز به قاهره بازگشتیم و کار رسمی کنفرانس پایان یافت.

یغما، ۱۳۵۰

الجزایر

هنگامی که از دفتر ریاست وقت دانشگاه نظر مرا در بارهٔ شرکت در پنجمین کنفرانس اسلامی الجزایر خواستند، تعجب کردم که این آشنایی از کجاست؟

احتمال دادم «وزارت شئون دینی» الجزایر از طریق مجلهٔ آخر ساعه و عکس و تفصیلات مربوط به «مجمع بحوث اسلامی» قاهره با نام بنده آشنا شده است. وقتی دعوتنامه رسید، دانستم حدسم درست بوده است.

تاریخ دعوت آخر تیر و اوائل مرداد و گرمترین روزهای این سرزمین بود؛ روزهایی که همه کوشش می کنند برای رفع خستگی به منطقه‌های خنك بروند. اما دیدن کشوری اسلامی و آشنایی با مردمی که درعصرما و در زندگانی خود من قهرمان مبارزه با اشغالگران غیرمسلمان بودند، فرصتی نبود که بتوان آن را از دست داد. دعوت را با کمال میل پذیرفتم.

اکنون به علت دوبار مسافرت به این سرزمین و به حکم اجبار و علاقه و بر اثر خواندن کتابهایی چند، اطلاعاتی (هر چند هنوز هم مختصر است) دربارهٔ این کشور و کشورهای شمال افریقا اندوخته‌ام. اما آن روز مجموع اطلاعاتم شرحی بود که سیزده سال پیش، از چند منبع برای درج در لغت‌نامه فراهم کرده بودم. مجال مطالعه بیشتر نبود و نگران شدم که با مردم کشوری که روحیه و عادات و اخلاق و زندگانی اجتماعی آنان را درست نمی‌دانم چگونه روبرو شوم (اما هنگامی که بدانجا رسیدم و بسیاری از مردم آن سرزمین را نسبت به عادات و اخلاق و حتی دین از کشور خودمان نا آشناتر دیدم، رفع نگرانی شد).

○

درعصر ما با آنکه وسایل ارتباط بین کشورها و ملتها آنچنان افزون و پیوسته شده است که می توان زمین را به خانه و مردم آن را به ساکنان خانه همانند کرد، متأسفانه ملتهای مسلمان دنیا از حال یکدیگر اطلاع درستی ندارند.

اطلاعات دقیق و مفصلی که هزار سال پیش در کتابهای اصطخری و ابن حوقل دربارهٔ سرزمینهای اسلامی آن وقت می بینیم و آنچنان دقیق که گاهی لهجه‌های مردم و تلفظ کلمات را نیز نشان می‌دهند، امروز در دست نیست و چقدر تعجب آور بود که بعضی دوستان دانشجوی الجزایری من در روزهای اول گمان می کردند، چنانکه نمایندگان یوگسلاوی، سیلان، ژاپن و فیلیپین نمایندهٔ اقلیت دینی هستند، من نیز از طرف اقلیت مسلمان به آن سرزمین رفته‌ام و هنگامی که گفتم ۹۹ درصد ایرانیان مسلمان‌اند، از تعجب و خوشحالی در پوست نمی گنجیدند.

کنفرانس از هشتم ژوئیه در مرکز ایالت «وهران» که در شمال غربی این کشور است، تشکیل شده بود و برای رسیدن به وهران باید نخست به الجزیره رفت. در فرودگاه الجزیره دوست قدیمی من، آقای نورالدین آل علی وابستهٔ فرهنگی و استاد فارسی دانشگاههای الجزایر و دو نفر از اعضای وزارت شئون دینی آن کشور در انتظارم بودند. از فرودگاه مرا به هتل «آلیتی» که یکی از دو مهمانخانهٔ درجه اول و مقر شرکت کنندگان در کنفرانس بود هدایت کردند. بامداد فردا سفیر کشور ما (با آنکه تا آن ساعت هیچگونه آشنایی بین ما نبود) پیغام دادند که من جز به حکم ضرورت به دیدن نمایندگان سیاسی نمی روم ولی مقام علم را چندان محترم می‌شمارم که می خواهم برای دیدن شما به مهمانخانه بیایم. آمدند و مرا مرهون الطاف خود ساختند. بعدازظهر همان روز به همراهی آقای آل علی عازم وهران شدیم.

○

جلسه های کنفرانس در سینمای «المغرب» تشکیل می‌شد. هزار تن از دانشجویان دانشگاههای قسنطینه، وهران، الجزایر و بین پانصد تا هزار نفر از مردم شهر، صبح و عصر در جلسه حاضر بودند. پیش از آنکه هدف دولت الجزایر را از این کنفرانسها که شش سال است پی در پی تشکیل می‌شود و دو سال است نمایندهٔ ایران در آن شرکت می کند شرح دهم، بهتر است الجزایر را برای آن دسته از خوانندگان گرامی که اطلاع فراوانی دربارهٔ این کشور ندارند به اختصار معرفی کنم.

الجزایر کشوری است در شمال غربی آفریقا، مساحت آن بالغ بر دو میلیون و سیصد و هشتاد و یک هزار کیلومتر مربع است و دوازده میلیون و پانصد هزار تن جمعیت دارد. از این عده تقریباً یك و نیم درصد غیرمسلمان و بقیه مسلمان‌اند. کشور الجزایر در کنار دریای مدیترانه است و از شمال به دریای مدیترانه، از مشرق به تونس و لیبی از مغرب به مراکش و مورتانی و از جنوب به نیجر و مالی محدود می‌شود. مهمترین صادرات آن نفت و مواد سیمانی است. در تقسیمات فعلی، این کشور به سیزده ایالت تقسیم شده است.

ایالات عمدهٔ آن، جز الجزیره که پایتخت این کشور است، دو ایالت قسنطینه و وهران است که به ترتیب در شمال شرقی و شمال غربی کشور واقع‌اند. ایالات مرکزی و همچنین قسنطینه و وهران دارای دانشگاه است. دیگر از شهرهای مهم آن عنابه مرکز کارخانهٔ ذوب آهن و ارزیو، بندر صادرات نفتی این کشور است. زبان عامهٔ مردم الجزایر عربی محلی و به اصطلاح عرب دارج است که فهم آن برای غیربومیها، هر چند زبان عربی را فصیح بدانند، دشوار است. در مدت یکصد سال سلطهٔ فرانسویان که زبان فرانسه بر مردم این کشور تحمیل شده بود، عموم طبقات تحصیلکرده بدان آشنا شده‌اند، و تا قبل از نهضت فرهنگی اخیر زبان علمی این کشور بود.

تاریخ الجزایر

تاریخ گذشتهٔ الجزایر را نمی‌توان از تاریخ مجموع افریقا تفکیک کرد. چه این سرزمین گاه با سرزمین مراکش یا تونس و یا قسمتی از افریقا تحت ادارهٔ قدرتی بوده است و گاه فرماندهانی بر قسمتهای مختلف آن حکومت می کرده‌اند. پیش از اینکه دین اسلام بدین سرزمین داخل شود، بترتیب: فنیقیها، کارتاژیها، و رومیان بر آن حکومت کرده‌اند.

اسلام در الجزایر

در سالهای ۶۳ـ۶۴ هجری در حکومت معاویه بن یزید، عقبة‌بن نافع الفهری برای بار دوم به افریقا حمله برد و به سرزمینی که فعلا الجزایر خوانده می‌شود درآمد. در سالهای ۷۸ـ۸۰ هجری ابوعبدالرحمان موسی بن عبدالرحمن‌بن زید آن را تصرف کرد.

در طول خلافت امویان و عباسیان الجزایر گاه به انضمام تونس و مراکش و گاه به طور جداگانه و گاه با تقسیم به دو ناحیهٔ شرقی و غربی تحت فرمانروایی امویان شام، و آل عباس و حکام دست نشاندهٔ آنان، و گاه تحت ریاست حکام و خاندانهای مستقل اداره می‌شده است. ذکر هر یك از این سلسله‌ها و مدت حکومت حکام این ناحیه از حوصلهٔ گفتار امروز ما خارج است. اما مناسب می‌دانم اشاره‌ای به خاندان رستمیه یا ائمهٔ رستمیه بکنم. حکومت رستمیه از سال ۱۴۴ هجری تا سال ۲۹۶ هجری دوام یافت. مؤسس این سلسله مردی به نام عبدالرحمان‌بن رستم است. عبدالرحمان را از فرزندان شاپور ذوالاکتاف خوانده‌اند و یاقوت او را عبدالرحمان‌بن عبدالوهاب‌بن رستم‌بن بهرام‌بن شاپوربن بادگان‌بن شاپور ذی‌الاکتاف نوشته است. این نسبنامه مطمئناً مانند بسیاری از نسبنامه‌ها مجعول است. از احوال عبدالرحمان و پدر و جد او رستم اطلاع زیادی نداریم جز اینکه می‌دانیم بهرام مولای عثمان‌بن عفان بوده، و عبدالرحمان از زعمای خوارج و از پیشوایان فرقهٔ اباضیه است.

خوارج اباضیه از سالها پیش این سرزمین را مأمن خود ساخته بودند. عبدالرحمان چگونه و کی بدین سرزمین رفته است، معلوم نیست ولی تاریخ مختصری که دربارهٔ زندگانی و حکومت او در دست است، نشان می‌دهد که مردی بسیار دیندار، پارسا و عادل بوده است. اوایل قرن دوم هجری، خوارج اباضیه در افریقا قدرتی به دست آوردند، و ابوالخطاب عبدالاعلی المعافری از طرابلس به قیروان آمد و آن شهر را مسخر کرد و عبدالرحمان را به نیابت خود حاکم آن شهر نمود. تسخیر قیروان از جانب خوارج موجب شد که خلافت بغداد دربارهٔ این منطقه تصمیم جدی بگیرد. در سال ۱۴۴ محمدبن اشعث به قیروان حمله برد. عبدالرحمان به طرف مغرب الجزیره گریخت و در آنجا شهر تاهرت را بنا کرد. و پس از آنکه در تاهرت مستقر شد، خوارج اباضیه با او بیعت کردند و او خود را امام خواند. حکومت یا امامت عبدالرحمان تا سال ۱۶۰ هجری طول کشید و پس از وی پسرش عبدالوهاب تا سال ۱۶۸ و پس از او ابوسعید الافلح، فرزند وی، تا سال ۲۰۸ امامت کرد. در دورهٔ الافلح دولت بنی‌رستم به اوج ترقی رسید، تاهرت مرکز تجارت افریقا شد، و اقوام مختلف از جمله ایرانیان بدانجا رفتند. پسرش عبدالوهاب تا سال ۱۶۸ و پس از او ابوسعید الافلح و سپس فرزندش ابوبکر بن الافلح تا سال ۲۵۸ و پس از وی ابوالیقظان محمدبن الافلح و پس از او یعقوب بن الافلح به امامت رسیدند.

در سال ۲۹۶ هجری ابوعبدالله شیعی، داعی فاطمیان، به تاهرت حمله برد. یعقوب کشته شد و حکومت رستمیان یا سلسلهٔ خوارج اباضیه پس از ۱۳۲ سال امامت در این شهر پایان یافت.

رستمیان برای اینکه از گزند بنی الاغلب حکام قیروان که تابع عباسیان بودند در امان باشند و همچنین به خاطر دشمنی ادارسه با آنان، به دوستی با امویان اندلس تظاهر می کردند. رستمیان گذشته از اینکه حکومت را در دست داشتند، مردمانی عالم و علم دوست بودند و می توان گفت زعامت دینی و سیاسی را به عهده داشتند. رستمیان مردمانی آزادمنش بودند، چنانکه به دشمنان اباضیه یعنی دشمنان حکومت خود نیز همان اندازه مجال فعالیت می‌دادند که به پشتیبانان خود؛ و همین آزادمنشی آنان بود که سبب شد ابوعبدالله شیعی بر آنان دست یابد.

هر چند حکومت یا امامت اباضیه در الجزایر دوام نکرد اما مذهب اباضیه همچنان در این سرزمین باقی است و هنوز هم پیروان آن در شهرهای بجایه و تاهرت و نواحی شمال شرقی الجزیره زندگی می کنند. در کنفرانس وهران نمایندهٔ این مذهب نیز حاضر بود و پیرامون مشکلات اسلام و مشکلات خانواده از نظر فرقهٔ اباضیه سخنرانی کرد. حال که سخن از اباضیه به میان آمد، مناسب است که دربارهٔ این مذهب نیز توضیحات مختصری داده شود.

اباضیه فرقه‌ای از خوارج‌اند. خوارج چنانکه می‌دانیم به گروهی گفته می‌شد که بر امیرالمؤمنین علی علیه السلام خرده گرفتند که چرا به داوری ابوموسی اشعری وعمروبن العاص، دربارهٔ صلاحیت وی و یا معاویة بن ابی سفیان برای خلافت مسلمان گردن نهاد. آنان این عمل امام را مخالف حکم خدا دانستند و بر وی خروج کردند و پس از نبرد صفین جمعیتی تشکیل دادند و سرانجام در محلی به نام حرورا که در دو میلی کوفه بود، بین آنان و سپاهیان علی علیه‌السلام نبردی در گرفت و انبوهی از آنان به قتل رسیدند و آنانکه باقی ماندند به نقاط مختلف گریختند. خوارج در دوران حکومت بنی‌امیه قدرتی به دست آوردند و پیوسته مزاحم حکومت بودند. در آغاز، سخن خوارج بر سر مسأله خلافت و روا نبودن داوری مخلوق در حکم خدا بود، اما در طول زمان به موازات نبردهای خونین در میدانهای جنگ، جنگ فکری نیز بین آنان و دیگر مسلمانان درگرفت و رفته رفته خوارج برای خود مکتبی کلامی تأسیس کردند و سخن از مخالفت با حکومت علی و معاویه به بحث در اصل خلافت و شرایط آن و مسألهٔ

ثواب و عقاب و کفر و ایمان به میان آمد. همچنانکه پیروان این مذهب بر اثر اختلاف در مباحث کلامی و احکام متفرع بر آن، بتدریج به فرقه‌های گوناگون تقسیم گردیدند که یکی از این فرقه‌ها فرقهٔ اباضیه است. اباضیه پیروان مردی به نام عبداللّه بن اباض‌اند. نسبت عبداللّه را به بنی تمیم داده‌اند. اباضیه در اواخر حکومت امویان و مخصوصاً ایام مروان بن محمد (۱۲۷_۱۳۲ هـ.ق) که دولت این خاندان به زوال می‌رفت، قدرت یافتند.

مذهب خوارج در نیمهٔ اول قرن اول هجری در مغرب منتشر شد و دو فرقهٔ اباضیه و صفریه بین مردم بربر به دعوت پرداختند. سرزمین افریقا به خاطر فکر آرام مردم این منطقه برای گسترش چنین دعوتها جای مناسبی بود. مذهب اباضیه به سرعت بین مردم رواج یافت و تقریباً به صورت مذهب ملی درآمد. در قرن دوم هجری به نام دو تن از رؤسای خوارج یعنی ابوالخطاب و ابوحاتم برمی‌خوریم که در مغرب شوکتی داشته‌اند. روی هم رفته مذهب اباضیه از مذاهب معتدل خوارج است. اباضیان مخالفان خود را کافر می‌خوانند اما آنان را مشرك نمی‌دانند؛ به همین جهت کشتن ایشان را جز در میدان جنگ جائز نمی‌شمرند. همچنین لازم نمی‌دانند که امام از قریش باشد بلکه می‌گویند پارسایی و اطلاع از احکام الهی برای امام کافی است و اگر امام از شروط امامت تخطی کرد، خلع او واجب است.

پس از سقوط حکومت رستمیان، خاندان بنوحماد، مرابطیں، و بنی‌زیان بر قسمتهای مختلف و گاهی بیشتر مناطق الجزایر حکومت کردند که این گفتار گنجایش ذکر تفصیلی این خاندانها را ندارد. در آغاز قرن دهم هجری قمری عثمانیان بر این سرزمین دست یافتند. حکومت عثمانی بر این منطقه سه قرن دوام یافت. اروپاییان از دیرباز یعنی پس از خاتمهٔ جنگهای صلیبی، به الجزایر چشم دوخته بودند و نوشته‌اند، لاوی گری کشیش معروف فرانسوی و متخصص در مطالعات افریقایی گفته است: «رسالت الهی به ما حکم می کند الجزایر را تابع دین مسیح کنیم و این سرزمین را به نور تمدن انجیل منور سازیم.»

سرانجام، چنانکه همه می‌دانید، پس از توطئه‌ها و بهانه‌جوییهای پی‌درپی، فرانسویان به الجزایر حمله بردند و در سال ۱۲۴۶ هجری قمری / پنجم ژوئیه ۱۸۳۰ میلادی پس از جنگی که ۲۲ روز طول کشید و مردم الجزایر دلاورانه برابر دشمن ایستادگی کردند، وارد الجزایر شدند. هر چند در این نبرد الجزایر شکست خورد ولی مردم این کشور هرگز تسلیم نشدند و در مدت یك قرن و ربع با فرانسویان جنگیدند.

چنانکه دولت فرانسه ناچار شد معاهدهٔ معروف «تافنه» را با عبدالقادر امضاء کند. ولی از طرف دیگر پی در پی در داخل این کشور به توطئه‌ها دست می‌زد و می‌کوشید که نیروهای مجاهدان را پراکنده سازد و سرانجام هم موفق گردید و معاهده را زیر پا گذاشت.

○

عبدالقادر و مبارزه‌های او

اگر بخواهند دربارهٔ مبارزه‌های ملت الجزایر با اشغالگران فرانسوی تاریخی بنویسند، کتابی بزرگ خواهد شد که مسلماً درخشانترین فصل آن نبردهای امیر محیی‌الدین و پسر وی عبدالقادر است. با نام عبدالقادر به خاطر موقعیت نظامی و رشادت او در میدانهای جنگ آشنایی دارید، اما شاید بعضی از شما نشنیده باشید که وی هنگامی که به مبارزه با اشغالگران برخاست، عالمی عامل و دینداری کامل بود و در دمشق و بغداد نزد علمای این دو شهر تعلم یافته بود. بنابراین، در مبارزهٔ مردم الجزایر نیروی ایمان را باید عامل اساسی پیروزی دانست.

عبدالحمید بن بادیس

در اینجا باید از عالم ارزندهٔ دیگری نام ببریم که کوشش علمی و عملی او در آزادی الجزایر بلکه شمال افریقا اثری فراوان داشت، ولی افسوس که در دنیای اسلام شهرتی را که درخور آن می‌باشد نیافته است. حتی نام او در بعض کتب فرهنگ و ترجمه نیامده است. این شیخ عبدالحمید بن بادیس (۱۸۸۲ - ۱۹۴۰) از قبایل بربر است (دربارهٔ بربر و وجه تسمیهٔ آن شاید به مناسبت شرحی مختصر بنویسم). ابن بادیس بدون آنکه سیدجمال‌الدین اسدآبادی را دیده باشد، از مبارزه‌های او الهام گرفت. در سال ۱۹۳۱ که به ریاست جمعیت علمای مسلمان الجزایر نایل شد، مجلهٔ شهاب را منتشر کرد و مقالات اساسی این مجله دعوت به اتحاد اسلامی و قیام علیه اشغالگران بود.

ابن بادیس در واقع مؤسس مکتبی در تحول تعلیمات اسلامی در الجزایر و افریقای مسلمان است. نتیجهٔ این نهضت و تجددطلبیها اولاً در قارهٔ افریقا این بود که در این قرن الجزایر، تونس، لیبی، مراکش، موریتانی و ممالک دیگر اشغالگران را از سرزمینهای خود راندند، و ثانیاً انعکاس آن در جهان اسلام است که پس از گذشت کمتر از نیم قرن

و با آنکه دو جنگ بزرگ بین‌الملل در خلال این مدت رخ داده است و اثرات زیانبار آن در ممالك اسلامی، بر همگان آشکار است، می بینیم نزدیکی بین ممالك اسلامی روز به روز بیشتر می‌شود. نفرتها و اختلاف نظرها که در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری به شدت بین مذاهب وجود داشت، جای خود را به تفاهم مشترك داده است و زمینهٔ نزدیکی بیشتر بین راهبران دینی و مسلمانان را فراهم ساخته است.

کنفرانس اسلامی

اکنون که بخشی از تاریخ سیاسی الجزایر فهرست‌وار به استحضار خوانندگان رسید، ببینیم کنفرانس اسلامی الجزایر چیست و چرا و برای چه هر سال در این کشور تشکیل می‌شود؟ چنانکه دیدیم، الجزایر متجاوز از یك قرن به نام ملتی مسلمان با فرانسویان مبارزه کرد و حالا که به صورت دولت مستقل اسلامی در صحنهٔ سیاست بین‌المللی قدم نهاده و سرنوشت خود را به دست خویش گرفته است، طبعاً مشکلاتی در پیش دارد؛ مشکلاتی غیر از آنچه جنبهٔ سیاسی دارد و باید از طریق مذاکرات دیپلماسی حل شود، مشکلات حقوقی و اجتماعی. حل این مشکلات باید در داخل کشور و به موجب قانون و مسئولیت دولت و طبق موازین اسلامی صورت گیرد. رهبران الجزایر پس از سقوط احمد بن بلا متوجه شدند که برای حفظ ثبات مملکت و درهم کوبیدن نفوذ کمونیزم باید به مبانی اسلامی توجه بیشتری شود و برای رفع گرفتاریهای موجود لازم است از افکار همهٔ علمای اسلامی استمداد کنند.

انعقاد کنفرانس نمایندگان کشورهای اسلامی که پنجمین آن امسال[1] در وهران مرکز استان شرقی الجزایر تشکیل شده، بدین منظور است که دربارهٔ مسائلی محدود بحث شود؛ مسائلی که با زندگانی روزمرهٔ مردم الجزایر مربوط است، و بیشتر برمحور خانواده و شئون دینی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی ملت دور می‌زند.

در سال جاری، برای اولین بار، از ایران دعوت شد تا در این کنفرانس شرکت کند. با در نظر گرفتن اینکه از پاکستان، ترکیه و افغانستان نماینده دعوت نشده بود اهمیت خاصی که الجزایر برای ایران در بین کشورهای اسلامی قائل شده است.

۱. این یادداشتها دو سال پیش نوشته شده است. امسال [سال ۵۶] هفتمین کنفرانس در این کشور تشکیل می‌شود: ضمناً باید توجه داشت که بعضی مسائل دو کنفرانس درهم آمیخته شده است.

به خوبی مشهود می گردد. گذشته از ثبات سیاسی و اقتصادی و اهمیت بین‌المللی کشور ما، شاید آگهی از آراء علمای مذهب شیعه نیز یکی از امتیازاتی است که الجزایر بدان توجه دارد و این اهتمام را کاملا درك کردم.

می دانیم که در مذهب شیعه باب اجتهاد مفتوح است، یعنی مجتهدان می توانند با در نظر گرفتن مبانی اسلامی و استفاده از مدارك و توسل به حکم عقل، برای مشکلات روز و فروع مستحدث حکم شرعی استنباط کنند، در صورتی که در مذهب سنت و جماعت باب اجتهاد بسته است و فتاوی باید منطبق با آراء ائمهٔ سلف باشند.

مباحثی که امسال در کنفرانس اسلامی در وهران طرح شد، عبارت بود از:

ــ لغت و انقلاب فرهنگی

ــ اسلام و مشکل جوانان و خانواده‌ها

ــ اسلام و رشد اقتصادی

یکی از مشکلاتی که الجزایر با آن روبرو است، مسألهٔ ازدواج با خارجیان است. در فقه اهل سنت و جماعت ازدواج دائم با اهل کتاب مانعی ندارد و بعضی از جوانان الجزایر به عذر آنکه زنان الجزایری عقب‌مانده‌تر از فرانسویان‌اند، بیشتر مایلند از فرانسویان زن بگیرند.

رهبران الجزایر متوجه شدند که اگر اوضاع به همین منوال پیش برود، در آیندهٔ نزدیك ممکن است استعمار فرانسه به صورت دیگری تجدید شود و شاید این بار به نوعی مؤثر و ریشه‌دارتر درآید. این است که به فکر چاره‌جویی افتاده‌اند. سال گذشته در قطعنامهٔ کنفرانس تصویب شد که هر چند ازدواج با اهل کتاب از لحاظ فقه اسلامی مانع ندارد، اما به خاطر حفظ مصالح ملی بهتر است که مردم الجزایر از غیرمسلمان زن نگیرند. یکی از استادان الازهر (دکتر علی عبدالواحد وافی) در پایان مقاله‌ای که برای کنفرانس پنجم از قاهره به وهران فرستاده بود، نوشت که در مسألهٔ جواز ازدواج با اهل کتاب مذاهب اسلام متحدالقول نیستند و مذهب شیعه که پیشوای آن امام جعفر صادق فرزند پیغمبر است و بیش از ۵۰ میلیون پیرو دارد این ازدواج را جایز نمی‌داند. چنین فتوایی برای وزیر شئون دینی الجزایر غنیمتی بود.

روزی که با ایشان ملاقات کردم، پرسید رأی علمای شیعه در ازدواج با اهل کتاب چیست؟

گفتم: فتوای مشهور این است که ازدواج دایم با اهل کتاب جائز نیست. وزیر از

من خواست تا در فرصتی مناسب این رای را به اطلاع شرکت کنندگان در کنفرانس برسانم. سرانجام در قطعنامهٔ کنفرانس هم گنجانده شد.

مسألهٔ دیگر موضوع تحدید نسل و جلوگیری از ازدیاد نفوس است که در درجهٔ اول مشکل بزرگ کشورهای افریقایی و سپس آسیایی است. چنانکه استنباط کردم، فقهای مالکی و حنفی خوردن قرصهای ضد بارداری را جایز نمی‌دانند. دلیل فتوای آنان آیهٔ ۳۳ سورهٔ بنی‌اسرائیل است: «ولا تقتلوا اولادکم خشیةاملاق، نحن نرزقهم و ایاکم ان قتلهم کان خطأً کبیراً.

فقها به علت تشریع حکم توسل می‌جستند که آنجا ترس از تنگدستی موجب قتل کودکان بوده است و اینجا هم همان ملاك وجود دارد. چون نظر فقهای شیعه را جویا شدند، گفتم: این فرع از فروع مستحدث است و من در حال حاضر بر رأی قطعی مراجع وقوف ندارم. اما نهی از قتل اولاد شامل چنین موصوعی نمی‌تواند باشد و بر طبق قواعد، جلوگیری از بارداری با سقط جنین فرق دارد. این مطلب را نیز ناگفته نگذاریم که دربارهٔ مسألهٔ تحدید نسل و جواز و عدم جواز آن، با فقها و علمای مالکی و حنفی و بعضی مذاهب دیگر فراوان بحث شد. مخصوصاً با شیخ عبدالله گنون، دبیر جمعیت علمای مغرب که از علما و نویسندگان درجهٔ اول مغرب است. هم در الجزایر و هم در طنجه در این باره گفتگو کردم. می‌توان گفت که به‌نظرایشان، در حرام نبودن اصل مسأله بحثی نیست. منتهی نگرانی دیگری پیش آمده است که می‌گویند دایهٔ مهربانتر از مادر شدن غربیها برای آسیا و افریقا چه علتی دارد؟ می‌گویند: مسیحیان احساس کرده‌اند که در بعضی مناطق افریقایی در نیم قرن پیش آمار مسیحی بیش از مسلمان بود و اکنون برعکس شده است. اگر نصاب تصاعدی جمعیت در افریقا این چنین بالا رود، اکثریتهای مسیحی تبدیل به اقلیت خواهند شد. و دیگر اینکه می‌گویند: اگر حمعیت افریقا بدین نسبت بالا برود، مواد اولیه‌ای که اکنون از این قاره به کشورهای اروپایی صادر می‌شود، باید به مصرف خود این مردم برسد و غربیان در مضیقه خواهند افتاد، و به خاطر همین بدبینی بود که آقای مولود قاسم، وزیر شئون دینی الجزایر، در یکی از جلسه‌های رسمی امسال (سال ۱۳۵۱) به کنفرانس استکهلم حمله کرد و گفت: جنبهٔ سیاسی این کنفرانس بر بشر دوستی آن غلبه داشت.

امروز سوم مرداد ۱۳۵۰، حاج دکتر عبدالملك کریم امرالله نمایندهٔ اندونزی، سخنرانی داشت. موضوع سخنرانی ایشان «اسلام و مشکل خانوادگی و تربیت نژاد نو»

بود ولی محصول سخنرانی یك ساعته این شد که مرحوم والدشان جمعیتی اسلامی تأسیس کردند که فعلا خود ایشان ادارهٔ آن جمعیت را به عهده دارند، و در ضمن سخنرانی، از رئیس جمهور قبلی انتقاد و از رئیس فعلی ستایش کردند.

در پایان سخنرانی رئیس جلسه از حضار خواست که چون سخنران خسته است از او پرسشی نشود.

○

امروز پنجم مرداد، نوبت سخنرانی بنده بود. چون از مقدمات کار دانستم بعضی از دوستان الجزایری من از وضع اسلام در ممالك غیر عربی کمتر اطلاع دارند، زیرا اگر اطلاع کافی داشتند برای وجود جمعیت اسلامی در کشور ۹۰ میلیونی، آن هم اندونزی کف نمی زدند، لازم دیدم وضع ایران را از جهت موقعیت دینی و تعلیمات اسلامی، هر چند هم مختصر باشد، تشریح کنم، و از تحقیقاتی که علمای ایران در طول بیش از دو قرن در زمینه های علوم کرده‌اند و سهمی را که در توسعهٔ فرهنگ اسلامی به عهده داشته اند خاطرنشان حضار سازم. زیرا از عکس‌العمل سخنرانی نمایندهٔ اندونزی و ابراز مسرت فراوان دانشجویان به خوبی معلوم شد ما مسلمانها سرزمینهای یکدیگر را درست نمی شناسیم، وگرنه خبر تشکیل یك جمعیت مسلمان در کشور نود میلیونی مسلمان اندونزی نباید با آنهمه اعجاب روبرو شود. سرانجام، گفتم به موجب قانون اساسی، دین ملت ایران، اسلام و مذهب رسمی آنان شیعهٔ دوازده امامی است. و افزودم که در پنجاه سال اخیر بیش از ۳۰۰ کتاب در رشته‌های مختلف دینی تنها به زبان عربی در ایران به چاپ رسیده است، و سپس دربارهٔ وضع فعلی تبلیغات اسلامی در ایران توضیحاتی دادم و چون شنیدند که مهندسان و پزشکان و دانشجویان، جمعیتهای اسلامی برای تعلیم و بحث و مناظره دربارهٔ مسائل دینی دارند، نهایت خوشحال شدند به طوری که تا مدتی کف زدن ادامه داشت.

موضوع سخنرانی مشکلات خانواده و جوانان و نظر اسلام در این باره بود که اگر فرصت دست داد، ان‌شاءالله تمام یا خلاصه‌ای از ترجمهٔ آن را در آخر این یادداشتها خواهم نوشت.

چون گفتار به پایان رسید، سه تن از استادان به نوبت مطالب آن را ستودند و تأیید کردند. آنگاه نوبت به پرسش دانشجویان رسید. پرسشهای دانشجویان بسیار بود، چه در داخل سالن و چه در تالار مجاور کنفرانس. نوشتن همهٔ این پرسشها لزومی ندارد

ولی یك دو پرسش را می نویسم تا بدانید ما مسلمانها تا چه اندازه از حال هم بیخبریم.

دانشجویی پرسید: «شما به چه خطی می نویسید.» گفتم: «به همین خطی که این مقاله نوشته شده است، خط مشترك ما و شما.» گویا ما را با ترکها عوضی گرفته بودند یا گمان می کردند ما هم خط خود را تغییر داده‌ایم.»

دانشجوی دیگری پرسید: «قرآن شما چگونه است، آیا با قرآن ما فرق دارد؟» بسیار دریغ خوردم که تبلیغات دشمنان مشترك ما تا این درجه در ممالك اسلامی اثر کرده است. از حسن تصادف آن روز یك جلد قرآن مجید در بغل داشتم؛ آن را برای او فرستادم و گفتم: «ببینید و مطمئن باشید که این نسخه برای نشان دادن به شما چاپ نشده است. همین قرآنی است که شما دارید و می خوانید؛ همین قرآنی است که همهٔ مسلمانان دارند. بعلاوه نمونه‌هایی از چاپ مختلف قرآن را در مهمانخانه دارم. با من بیایید تا همهٔ آنها را به شما نشان بدهم.»

○

امروز باید برای دیدن کارخانهٔ گاز مایع و منجمد به بندر ارزیو، برویم. بیش از ما دانشجویان از این سفر خوشحالند. چرا که یك روز به جای این که صبح و عصر در تالار سخنرانی گرد آیند و مکررات خسته کنندهٔ ما را بشنوند، در خارج از شهر و در هوای آزاد و کنار دریا به سر می برند.

«ارزیو» که تلفظ آن به فتح همزه و سکون را، و ضم یاء است، بندری است با پانزده هزار تن جمعیت و در ساحل دریای مدیترانه، جزء استان وهران در شمال غربی الجزیره. پیش از آنکه فرانسویان الجزایر را اشغال کنند، دهکده‌ای را که اکنون در ده کیلومتری ارزیو است و «بطیوه» نام دارد، ارزیو می گفتند و شهر ارزیو فعلی را بندر ارزیو می نامیدند. در دورهٔ فرانسویها این بندر را «ارزیو جدید» و بطیوه را «ارزیو قدیم» نامیدند. نام این شهر با اندك تغییر در ضبط کتابهای جغرافی قدیم آمده است؛ در المسالک و الممالک ابو عبیداللّه بن عزیز بکری «ارزاو» ثبت شده است. او می نویسد:

«ارزاو از بنای رومیان است. شهرکی خالی است که در آن آثار عجیب از دورهٔ باستان دیده می‌شود و هر کس که بدین شهر درآید، از بسیاری عجائب حیران گردد. در نزدیکی ارزاو کوهی بزرگ است که در آن سه قلعهٔ بارو دار است. در این کوه معدن آهن و زیبق و بین ارزاو و وهران چهل میل راهست.»

وصفی که بکری از ارزیو می کند، منطبق بر دهکدهٔ بطوهٔ فعلی است. چه آثار رومیان و فینیقیان در بطوه است که امروز بسیاری از آن را به موزه‌های وهران و الجزایر برده‌اند.

شریف ادریسی در نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق نیز از ارزیو نام برده است و گوید: «از طرف مشانه تا بندر (ارزیو) ۱۸ میل است و ارزیو روستایی است بزرگ که بدانجا گندم آورند و تجار آن گندم را از این بندر به شهرها فرستند. ارزیو به خاطر موقعیت سوق‌الجیشی مورد توجه حاکمان وقت بوده است. چنانکه در دورهٔ «موحدین» پایگاه کشتیهای جنگی این سلسله بود.

باری، دیدار ما از این شهر مجموعاً هشت ساعت طول کشید. در این دیدار یکهزار دانشجو نیز شرکت داشتند. دانشجویان را به سه دسته قسمت کرده بودند و با گروه ما مجموعاً چهار گروه می‌شدیم. برنامه طوری تنظیم شده بود که هر گروهی در ساعاتی معین باید یکی از چهار مرکز دیدنی را که تصفیه خانه، شبکهٔ لوله کشی، آمونیاک، و گاز سیال است بازدید کنند. هنگام ورود به کارخانه، کلاههای ایمنی در اختیار ما گذاشته شد و در هر نقطه کاردانان فنی که عموماً الجزایری بودند، توضیحاتی دقیق دادند. رفقا را نمی‌دانم ولی من که جز کلیات چیزی دستگیرم نشد.

کاردانان مخصوصاً می کوشیدند که با عربی سخن بگویند؛ منتهی بیشتر آنان قادر به گفتگو به زبان عربی فصیح نبودند اما به هر صورت مطالب آنان مفهوم بود. ناهار در مهمانخانه‌ای که در کنار دریا ساخته بودند، از طرف شهردار ارزیو داده شد و ساعت ۴ بعدازظهر به وهران باز گشتیم.

جلسه‌های کنفرانس صبح و عصر بدون تعطیل تشکیل می‌شود. جمعه‌ها هم صبح و عصر جلسه داریم. گویا چند تن از دانشجویان در جلسه امروز عصر غائب بودند (توضیحاً باید عرض کنم که در این کنفرانس یکهزار و یکصد تن دانشجو از سه دانشگاه قسنطینه، وهران والجزیره شرکت دارند. اینان قبلا برای شرکت در این کنفرانس نام نویسی کرده‌اند و متعهد شده‌اند که یك جلسه هم غائب نشوند. هزینهٔ شام و ناهار واتاق خواب آنان به عهدهٔ وزارت شئون دینی است.) می دانستم آقای مولود قاسم، وزیر «تعلیم اصلی و شئون دینی الجزایر» مردی مسلمان و سخت علاقه‌مند و پایبند تعلیمات دینی و مرد منظمی است، اما او را تا این حد جدی نمی‌دانستم. در آن گرمای کسل کننده که بدون مبالغه همگی غرق در عرق بودیم، با چهره‌ای برافروخته

پشت میز خطابه رفت و روزنامه‌ای را که به زبان آلمانی بود، در آورد و خبری از آن را خواند و ترجمه کرد که گروهی از علمای مسیحی مدت بیست و دو روز در زیر زمینی به مشورت پرداختند تا راه حلی بیابند که چگونه تعلیمات مسیحی را بهتر رواج دهند. در تمام این مدت از آن زیرزمین خارج نشدند. آنگاه دانشجویان متخلف را توبیخ کرد که شما از حضور در تالاری که وسائل راحت نسبی شما در آن فراهم است غائب می‌شوید، در صورتیکه خودتان داوطلب بودید. اگر دانشجویی بخواهد از جلسه غیبت کند بهتر است که به محل خود برگردد و اصلا حاضر نشود.

شب قرار شد برای دیدار دانشجویان و گفتگو با آنان به کوی دانشجویان بروم. این کار از آن سال سنت شد و سال بعد نیز، دوبار به دیدن آنان رفتم. در آنجا دیگر امتیازات برخاسته است، سخنران و سخن شنو بشقاب به دست در یك صف ایستادیم تا نوبت غذا گرفتن شود. سپس با گروهی سر میزی نشستم. پس از صرف شام وقت نماز عشا بود. دوستان دانشجو می‌خواستند من امامت را عهده‌دار شوم، معذرت خواستم و یکی از دانشجویان را پیش گماردم تا امامت کرد. پس از نماز به تالار رفتم و از ساعت ۸/۵ تا ۱۲/۵ بحث و پاسخ و پرسش ادامه داشت و متجاوز از سی و دو سئوال از موضوعات مختلف فرستاده شد. این پرسش و پاسخها سبب گردید که این عده از دانشجویان تا حدی با وضع دینی ـ اجتماعی ـ فرهنگی کشور ما آشنا شوند.

بسیاری از تصورات خطا، باطل شد و می‌توانم بگویم که در پایان جلسه دلهای ما بیش از پیش به یکدیگر نزدیك گردید. نیم بعد از نصف شب بود و رفقا باز هم می‌خواستند به بحث ادامه دهم ولی گفتم ما و شما ساعت ۹ فردا که روز جمعه است باید در تالار سخنرانی حاضر باشیم و بهتر است فعلا با هم خداحافظی کنیم.

چنانکه نوشتم، جمعه هم تعطیل نداریم. امروز جمعه هشتم مرداد، آقای حاج سعید عیسی استاد مدرسهٔ تربیت معلمان، در وهران سخنرانی کرد. آقای سعید از خوارج اباضی است. موضوع سخنرانی ایشان طبق برنامه چاپ شدهٔ کنفرانس «مذهب اباضی و علاقهٔ آن با مذاهب دیگر در جهت اقتصاد و خانواده» بود. اما سخنران از قیام عبدالله بن وهب راسبی در سال سی و نهم هجری به مخالفت با داوری عمروبن العاص و ابوموسی اشعری (حکمین) و تأسیس فرقهٔ خوارج آغاز کرد، و تا نوشته‌های احمد امین گفتار خود را ادامه داد. آنچه کمتر شنیده شد، مطالب مربوط به موضوع سخنرانی و آنچه بیشتر گفت بحثهای کلامی مذاهب بود.

یک دوبار وربر بدو تذکر داد که از موضوع خارج نشود. سخنران در گفتار خود هر جا به نام مبارک امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌رسید، با تعبیر «کرم‌اللّه وجهه» از آن بزرگوار یاد می کرد، در حالیکه این دعا برخلاف سیرت خوارج حتی فرقهٔ اباضیه (در صدر اول) است. اکثر خوارج اگر دربارهٔ آن بزرگوار «غفراللّه له» نگویند، از جملهٔ «رضی اللّه عنه» فراتر نمی‌روند. موجب خوشوقتی است که تعصبات جاهلانه و دشمنیهای نابجا اندك اندك تخفیف می یابد. سخنران دنبالهٔ گفتار را به مذهب کشانید و عین نوشتهٔ مرحوم احمد امین را در معرفی شیعیان بیان کرد: «شیعه گری پناهگاهی است که هر کس بخواهد اسلام را نابود سازد، بدان پناه می برد.»

در پایان، مسلم بود که بنده باید به دفاع برخیزم اما چقدر تعجب کردم و در عین حال خوشحال شدم که دیدم آقای محمدالمبارك بر من سبقت گرفت و اجازهٔ سخن خواست. آقای محمدالمبارك از علمای معروف جهان اسلام و فعلا در مدینه ساکن است. او از شهرهای ایران دیدن کرده و با علما و استادان دانشگاه قم، تهران و مشهد ملاقات کرده است. آقای مبارك در پاسخ سخنرانی گفت:

برای اطلاع از عقاید پیروان هر مذهب، باید به کتابهای علمای آن مذهب رجوع کرد. استناد به نوشتهٔ احمد امین در معرفی مذهب شیعه درست نیست. و افزود: من کتب فقه شیعه را خوانده‌ام. اگر اسناد روایات شیعه را حذف کنیم، در مضمون، بیش از ده درصد با روایات اهل سنت اختلاف ندارد. در آن ده درصد باقی خلاف بین مذاهب اهل سنت بیشتر است تا خلاف بین شیعه و مذاهب اهل سنت. سپس گفت: من به ایران رفتم و کتابهای درسی دبیرستانها را که مخصوص تعلیمات دینی است خواندم. اصول دین شیعه مانند اهل سنت سه اصل است و دربارهٔ دو اصل دیگر (عدل و امامت) نوشته‌اند: اگر کسی این دو اصل را نپذیرد مسلمان است، ولی شیعه نیست.

○

من نه از آن جهت خوشحال بودم که عالمی سنی به دفاع از مذهب شیعه برخاسته است، بلکه از آن جهت که روشن‌بینی علمای اسلام بدانجا رسیده است که دیگر به نوشته‌های توأم با تعصب علمای سلف نمی نگرند و برای کشف حقیقت خود به جستجو برمی خیزند (همان سیره‌ای که محدثان در قرنهای اول اسلام پیش گرفته بودند). پس از ایشان، بنده هم به سهم خود سخنران را به اشتباهات تاریخی وی متوجه ساختم. آنگاه نوبت به دانشجویان رسید (باید توضیح دهم که در این کنفرانس پس از

خاتمهٔ هر سخنرانی نخست از استادان و سخنرانان پرسش می‌شود که اعتراضی یا توضیحی دارند یا نه؟ و آنان شخصاً پشت میز خطابه می آیند. و سخنان خود را می گویند. اما در مورد دانشجویان چنین نیست؛ آنان باید مطالب خود را در کاغذی بنویسند و به منشی جلسه تسلیم کنند. سال گذشتهٔ خواستند این رسم را به هم بزنند و به دانشجویان هم اجازه دهند پشت میز خطابه بیایند ولی در همان روز اول پیشامدی شد که از این تصمیم منصرف گشتند (این پیشامد را ضمن یادداشتهای کنفرانس ششم خواهم نوشت).

رفقای دانشجو سخنران را سخت سئوال پیچ کردند. فرقهٔ اباضیه در الجزایر زند گی خاصی دارند، و کمتر با اجتماع می آمیزند و همین کناره گیری سبب شده است که از بعض دوستان مکرر شنیدم، اینان سری و مرموز زند گی می کنند. به عقیدهٔ من این توهم باطلی است. اباضیه مردمانی بسیار سلیم دل و سخت پایبند فرائض دینی و در عین حال مقتصد و میانه‌رو هستند. پایبندی آنان به سنن و آداب، سبب شده است که این فرقه بسیاری از تجددطلبیها را طرد کرده‌اند و در نتیجه آمیزش آنان با طبقات مختلف کمتر شده است. زنان اباضی سرتا پا پوشیده‌اند، نظیر این حجاب را تنها در بانوان مسلمان هند و پاکستان می توان دید. زنان بندرت از خانه بیرون می آیند و در اجتماعات هم شرکت نمی کنند.

دانشجویان سخنران را به باد انتقاد گرفتند که چرا با زنان خود چنین نامنصفانه رفتار می کنند؟ سرانجام، سخنران درماند و گفت: آقایان، زن من بدین وضعی که دارد راضی است، و هرگز نمی‌خواهد آن را تغییر دهد. شما از خود او و از من که شوهر او هستم دربارهٔ او دلسوزتر نیستید. و با این سخن توأم با استرحام که قهقههٔ خنده به دنبال آن بود، میز خطابه را ترك گفت.

ظهر امروز (جمعه) باید برای خواندن نماز جمعه به مسجد برویم. رفتن به مسجد در روزهای جمعه جزء برنامهٔ رسمی است و همه اعضای کنفرانس باید در آن شرکت کنند. گویا این رسم در تمام کنفرانسهای اسلامی کشورهای عربی برقرار است.

برای خواندن نماز جمعه به مسجد ابی مروان رفتیم. مسجد ابی‌مروان طبق کتیبه‌ای که بالای محراب آن است، در سال ۳۵۰ هجری قمری ساخته شده، و گمان دارم منسوب به ابوعبدالملك مروان محمد اسدی (بونی) فقیه مالکی مذهب است که سمعانی از او نام برده و می نویسد: «وی از بزرگان اصحاب ابوالحسن قایسی است، و شرحی بر

موطأ نوشته است.» او از مردم اندلس بود. سپس به افریقا رفت و در بونه امامت کرد و در ۴۴۰ هجری درگذشت. شاید مروان چندی دراین مسجد نماز خوانده و مسجد به نام او معروف شده و نام او به جای ابوعبدالملک مروان، در کتیبه ابومروان آمده است. معماری مسجد به‌سبک معماری اندلسی است، و با اینکه بیش از هزار سال بر ساختمان آن می گذرد، بنای اصلی مسجد استوار مانده است. تنها در داخل ساختمان تغییراتی داده‌اند. علت تغییر این است که فرانسویان پس از اشغال الجزیره این مسجد را به بیمارستان تبدیل کردند. مسجد بزرگی نیز در الجزیره (پایتخت) است که مسجد «کشاوه» نام دارد و آن را نیز فرانسویان تبدیل به کلیسا نمودند. سال گذشته که در آن مسجد نماز خواندم، هنوز هم تصویر قدیسها که با نقاشی رنگی ترسیم شده بود بر سر در مسجد دیده می‌شد، و پایه‌ای که صلیب را بر آن نصب کرده بودند باقی بود. بدون شك، یکی از علل سرسختی الجزایریان در نبردهای با فرانسه، بی‌اعتنایی شدید اشغالگران به عواطف و معتقدات این مردم بوده است.

عصر امروز (که یکشنبه دهم مرداد و آخرین جلسهٔ کنفرانس است) مجلس را بانوان اداره می کردند و ما تماشاگر بودیم. بانو فاطمه الحبابی، همسر آقای دکتر محمد عزیز الحبابی، ادارهٔ جلسه را به عهده داشت. آقای الحبابی استاد فلسفه است و به‌خاطر سبك مخصوص خود در بحث، که اساس آن ایجاد شك و تردید در ذهن دانشجو است، طرفداران ومخالفانی دارد. وی در مجامع اسلامی عربی و نیز در محافل‌علمی غرب مشهور است. در فلسفه به عربی و فرانسه تألیفاتی دارد که بعض آنها از زبانی به زبان دیگر ترجمه شده است. بانو الحبابی دبیر دبیرستان است و جامعه‌شناسی و فلسفه درس می دهد. شرکت کنندگان در بحث، بانوان و دوشیزگان معلم و دانشجو بودند و بحث بر محور تشکیلات خانواده و وظائف افراد دور می‌زد. روی‌هم رفته مجلس امروز عصر گرمتر از مجالس دیگر بود.

امروز، دوشنبه یازدهم مرداد، کنفرانس پایان یافت و قطعنامه خوانده و تصویب شد. مواد قطعنامه بوسیلهٔ چهار گروه عضو تنظیم گردید. در گروه ما که مسئول تنظیم پیشنهادهای مربوط به بهبود داخل خانواده‌هاست، من چند پیشنهاد دادم که همگی بدون کوچکترین تغییر به تصویب رسید ـــ از جمله تعمیم تعلیمات ضروری در تمام خانواده های شهری و روستایی و استفاده از بانوان و دوشیزگان در کارهایی که در صلاحیت آنهاست.

در این روزها میهمانیهای مفصلی از طرف فرماندار وهران، فرمانده نیروی دریایی، بعض شخصیتهای برجستهٔ شهر به افتخار نمایندگان کشورها داده می‌شود. سرانجام، به الجزیره برگشتم و مجدداً در هتل آلیتی اقامت کردم. دو روز در الجزیره ماندم.

آقای نورالدین آل علی، وابستهٔ فرهنگی و استاد فارسی در دانشگاههای الجزیره، وهران و قسنطینه که در طول مدت کنفرانس همراه من بود، این دو روز صبح و عصر با من است. کوشش پی‌درپی توأم با ایمان و علاقهٔ این جوان بی‌طمع و بی‌تظاهر سبب شده است که زبان فارسی در این سه دانشگاه توفیقی خاص پیدا کند و فارسی نه تنها به صورت متن تدریس می‌شود، بلکه تاریخ ادبیات ایران و ادبیات تطبیقی فارسی و عربی را نیز تدریس می کنند. تعجب آور بلکه تحسین آمیز است که آل علی گاهی هزینهٔ رفت و آمد خود را برای تدریس در این سه دانشگاه که هر کدام‌یک ساعت پرواز هوایی وقت می گیرد، شخصاً می‌پردازد. در الجزیره تعداد فراوانی دانشجوی علاقه‌مند به زبان و ادبیات فارسی داریم که هنوز هم مکاتبهٔ خود را با من ادامه می‌دهند.

امروز سومین روز اقامت در الجزیره است. کاری ندارم. گرما هم ناراحت کننده است. ولی خبر دادند که باید به حضور هواری بومدین رئیس جمهور برویم. اغلب مهمانان الجزیره را ترک کرده‌اند. تنها من و نمایندهٔ سوریه و بی‌عثمان امین، استاد فلسفه که اصلا مصری ولی مقیم الجزیره است، باقی مانده‌ایم. ملاقات ما با آقای رئیس جمهور در حدود سه ربع ساعت طول کشید. با بیرون آمدن از کاخ ریاست جمهوری، برنامهٔ کار ما در الجزایر پایان گرفت. فردا این کشور را ترک خواهم گفت.

یغما، ۱۳۵۱

در دیار آشنایان

تابستان امسال (۱۳۵۷) آقای خالد عبدالرحمن سامرائی، رئیس روابط فرهنگی دانشگاه بغداد، برای زیارت مشهد مقدس به ایران آمد. در دیداری که کردیم، گفت: «بخش تحقیقات شرقی دانشگاه بغداد برای ایراد یك سلسله سخنرانی از شما دعوت کرده است به عراق بروید، این دعوت رسیده است؟» گفتم: «نه!» ماهها طول کشید، سرانجام دعوتنامه از طریق وزارت خارجه و دانشگاه تهران ابلاغ گردید. مدت آن یك ماه بود، ولی به‌خاطر تراکم کار فقط بیست روز را پذیرفتم. تاریخ حرکت را هم تعیین کردم.

هفته‌ها گذشت، اما از حکمی که معمولاً برای چنین مأموریتها صادر می‌شود خبری نشد. از ادارهٔ روابط عمومی دانشگاه جویا شدم، گفتند رئیس وقت دانشگاه نظر داده‌اند: «خوب است این مسافرت در تعطیلات عید یا تابستان عملی گردد»!

با رفتن من به عراق، در کارهایی که مسئولیت آن را به عهده دارم وقفه‌ای پدید نمی آمد، زیرا پیش بینیهای لازم شده بود. گویا ایشان پنداشته بودند سفری تفریحی در پیش است. در گیر و دار آن روزها ریاست دانشگاه تغییر کرد. رئیس جدید که به نگارنده حسن‌ظنی دارند و منشأ آن توفیق در سخنرانیهای دانشگاه اردن است، ضمن موافقت با مأموریت نظر داده بودند که: فلانی سفیر فرهنگی و حسن‌نیت دانشگاه تهران در دانشگاههای عراق است.

سرانجام، حکم مأموریت رسید و در پایان آن این جمله دیده می‌شد. «از بابت هزینه‌های مربوط به این مأموریت وجهی از بودجهٔ دانشگاه پرداخت نخواهد شد». نیازی به این جمله نبود، چه در مأموریتهای قاهره، الجزیره، لبنان، سوریه و اردن و مغرب

هم وجهی پرداخت نکرده بودند. به هرحال، همان جملهٔ رئیس دانشگاه همه‌چیز را جبران می کرد و بازگو کردن آن، در دانشگاههای مستنصریه، موصل، سلیمانیه و بغداد آنقدر حسن اثر بخشید که اگر دانشگاه تهران صدها هزار ریال به من پرداخته بود و همهٔ آن را صرف تبلیغات می کردم، نمی توانستم محیطی چنان دوستانه به وجود بیاورم.

حوادث دهسالهٔ اخیر خصوصاً و تبلیغات دشمنان مشترك کشورهای مسلمان عموماً، زمینهٔ تفاهم صحیح را حتی در محافل علمی و دانشگاهی عراق نامساعد کرده است. تا آنجا که عده‌ای از دانشجویان ــ و شاید استادان هم ــ گمان می کنند ما کاری نداریم جز اینکه شب و روز بکوشیم تا سندی برای تجاوز یا ستمکاری عرب در گذشته و تحقیر آنان در حال نشان دهیم. آنان که معتدلترند براثر جنجال تغییر خط ــ بی آنکه بدانند این بیماری موسمی است و مبتلایان بدان شمار فراوانی نمی یابند ــ و همچنین افراط در تغییر واژه های رایج به کلمات کهنه، مسلم دانسته‌اند که ایران هم به راهی می رود که ترکیه در پنجاه سال پیش پیمود، و چنین کار را به حساب خود نوعی مخاصمت با ملل عرب به شمار می آورند. وقتی از زبان معلمی شنیدند که استادان و معلمان دانشگاه تهران و دانشگاههای ایران هم مانند استادان عرب و دیگر مسلمانان خود را مسئول حفظ و بارور کردن فرهنگ اسلامی که میراث مشترك علمای این حوزهٔ وسیع است می دانند، نمی توانستند مسرت خود را پنهان کنند. عاطفه‌ای که ما شرقیان از حد اعلای آن برخورداریم، چنانکه می‌دانید، با به کار انداختن محرکهای جزئی و آنی جهت خود را تغییر می‌دهد.

هنگامی که در دومین سخنرانی در دانشگاه بغداد، گفتم: «عراق را دوست دارم چون وطن دوم من است»، معاون دانشکدهٔ ادبیات که در جلسهٔ حاضر بود گفت: «از شنیدن این جمله می خواستیم پرواز کنیم.» گفتم: «این احساس خاص من نیست، مردم ایران مسلمانند، هر مسلمانی سرزمینهای اسلامی را سرزمین خود و شهرهای مسلمان نشین را مانند وطن خود دوست دارد، و خود را در آن شهرها بیگانه و غریب نمی بیند. البته بیشتر ایرانیان زبان عربی را نمی‌دانند یا نمی توانند با این زبان گفت و شنود کنند، اما هیچ ایرانی مسلمان متدینی را نخواهید دید که در شبانه‌روز دقایقی بدین زبان تکلم نکند ــ آن هم در پیشگاه خدای خویش ــ. علاوه براین به خاطر اشتراك خط و درهم آمیختن واژه های فارسی در عربی و عربی در فارسی، تحصیلکرده های ایرانی عموماً عبارت عربی را می خوانند و نوعی معنی از آن درك می کنند. این وسایل

ارتباط صوری و معنوی را نادیده نباید گرفت. مردم ایران و عراق همسایهٔ دیوار به دیوارند و باید در غم و شادی شریک یکدیگر باشند. بالاتر از همهٔ این ارتباطها، باید متوجه باشیم که اگر مرزهای سیاسی کشورهای اسلامی را از یکدیگر جدا می کند و حدود حکومت دولتها را مشخص می‌سازد، ما خدمتگزاران علوم انسانی و اسلامی از جهت فرهنگی و خدمت متقابل علمی، از هم جدا نیستیم و مرز محدودی نداریم. هرجا این فرهنگ نفوذ کرده است آنجا سرزمین ماست. در گذشته هم چنین بوده است. در روزهایی که بغداد با قاهره در جنگ بود و فرماندهان ری و خراسان بر سر به دست آوردن قدرت و حکومت با یکدیگر پیکار می کردند، علما و طالبان علم از فرغانه تا اندلس و از اندلس به بغداد تا قاهره چون مهره‌های شطرنج در حرکت بودند. هرجا می‌رفتند خانهٔ آنان بود، و هر که را می‌دیدند برادر خویش می‌دانستند. نه کسی از آنان گذرنامه می خواست، و نه رنگ پوست به حساب می آمد. برای عالم کرسی درس مهیا بود، و برای طالب علم حجره و راتبه مقرر.»

برای این که ترتیب سفرنامه نویسی به هم نخورد، شرح بیشتر این گفت و شنودها را به بعد موکول می کنم. سفر عراق برای من به قول معروف هم فال بود و هم تماشا؛ هم زیارت بود، و هم دیداری از مؤسسه‌های دانشگاهی عراق، و زیارتی از حوزهٔ علمی نجف و هم تجدید خاطره با دوستان دیرین و سرزمینی که سی سال است از آن دور شده‌ام.[1] من بارها به الجزایر، مغرب، مصر، سوریه، لبنان، اردن هاشمی و عمان رفته‌ام، از تونس هم دیداری کوتاه کرده‌ام، اما خود را با عراق و مردم آن آشناتر می بینم. زیرا چند سال از سالهای جوانی را در مقدسترین شهر این کشور ــ نجف اشرف ــ سپری کرده‌ام؛ شهری که چون بدانجا رفتم می‌خواستم تا پایان عمر در آن به سر برم، و در گورستان بزرگ شهر (وادی‌السلام) به خاك سپرده شوم.

هیچگاه آن بامداد سرد زمستان بروجرد را فراموش نمی کنم که در اطاق بیرونی مرحوم آیت‌الله بروجردی برای تودیع و دعای سفر به محضر آن بزرگوار مشرف شدم. فرمودند: «به این زودی نباید برگردی! سعی کن هرچه بیشتر بمانی! اگر روزی همهٔ طالبان علم را از آنجا راندند، آنوقت بیا. باید خود را برای تحمل مشقت آماده کنی.»

۱. در این سی سال دوبار گذارم به عراق افتاد؛ لیکن توقف به قدری کوتاه بود که نه کسی را دیدم و نه توانستم جایی را درست ببینم.

قبلا تصمیم خود را گرفته بودم و توصیهٔ آن بزرگوار این تصمیم را راسختر ساخت. به دوستان می گفتم، اگر در حجره‌های مدرسه جایی برای سکونت پیدا نکردم، در ایوان حجره‌ها به سر خواهم برد. براثر همین تصمیم بود که از هنگام ورود به نجف تا مدتی دراز روزها و شبها را در تاریکخانهٔ مدرسهٔ قزوینیها به سر بردم. این که می گویم تاریکخانه، مبالغه نیست؛ انبار کوچکی بود در راه پلهٔ طبقهٔ دوم مدرسه که سیدی عرب به نام سید مسلم، گونی ذغال و اندکی اثاث خود را در آن نهاده بود. این انبار دریچه‌ای به پلکان داشت که تنها منفذ نور بود. سید مسلم انبار را خالی کرد و تحویل داد و من آنجا را خانهٔ خود گرفتم. وقتی آن دریچه را باز می کردم، آنقدر روشنی به درون می تافت که اجسام را تشخیص می‌دادم. روزها برای مطالعه به پشت‌بام مدرسه یا ایوان آن می‌رفتم و شبها از نور چراغ نفتی استفاده می کردم (چندی بعد این مدرسه و مدرسه‌های دیگر را برق کشی کردند.) شرح تحمل گرما و سختی معیشت لزومی ندارد، زیرا در این قسمت دیگر طالبان علم هم با من شریك بودند.

به یکبار این خاطره از نخستین روزهای اقامتم در نجف و صدها خاطرهٔ دیگر که با گذشت زمان زیر پرده‌ای از ابهام یا فراموشی پنهان شده بود، آشکار گشت. صحن نجف در نظرم مجسم شد که در هرچند متر آن گروهی از علما و طلاب و فضلا گردهم نشسته و به اصطلاح محلی «گعده» (قعده) کرده‌اند و به بحث در مسائل فقهی، اصولی یا کلامی سرگرمند. مخصوصاً به خاطر دارم که آن روزها نجف هفته نامه‌ای داشت جدی و فکاهی. این هفته‌نامه در ستونی با عنوان «آیا می‌دانید؟» سه سؤال می کرد که جواب نداشت ــ یعنی جواب آن مثبت بود و همه آن را می‌دانستند. در یکی از شماره‌ها نوشت: «آیا می‌دانید از محالات است که معممی به سداره[2] پوشی سلام کند؟ آیا می‌دانید لذت‌بخشترین جلسه‌های معممان دینی نشستن در سایهٔ صحن شریف است؟»

شهر نجف را به خاطر آوردم؛ با آن کوچه‌های تنگ و پیچ در پیچ که آسمان را در هیچ نقطه‌ای از آن، به خاطر تجاوز خانه‌ها از دو طرف به حریم کوچه، نمی توان دید. خانه‌های کوچك، مخصوصاً خانه‌هایی که علمای ما در آن به سر می بردند، و وسیعترین مساحت آن از صدمتر تجاوز نمی کرد[3] با پله‌های مثلث کج و معوج که بالا

۲. سداره کلاه نیم بیضی شکلی است که فرق آن اندکی فرورفتگی دارد و کلاه‌فرنگی مآبهای عراقی است.

۳. در آن سالها، مرحوم حاجی شیخ محمدعلی کاظمینی مدرس درجهٔ اول حوزهٔ نجف که پس از مرحوم آیت‌الله ←

و پاس شدن از آن پله‌ها مهارتی خاص لازم داشت. واگن اسبی بین نجف و کوفه با اطاقهای دوطبقه‌ای آن، و خط آهنی که از دروازهٔ نجف تا کنار فرات می‌رفت و در دوطرف تا چشم کار می‌کرد جز شن‌زار چیزی دیده نمی‌شد. و باز یاد دارم تنها جایی از این سرزمین وسیع که سبزی داشت نقطه‌ای بود به نام «حدیقه» (باغچه)؛ سبزی آن چند بوتهٔ کوچک جاروی مکه بود و ما با چه شوق و ذوقی بعد از اذان صبح به راه می‌افتادیم و خود را بدان باغچه می‌رساندیم و در تاریک ـ روشن پیش از آفتاب، درس شب گذشته را بحث می‌کردیم. به خود می‌گفتم، آیا حوزه‌های درس نجف در مسجد هندی، مسجد خضرا، مسجد ترکها و مسجد طوسی باز هم دائر است؟

از همه روشن‌تر، خاطرهٔ مسجد کوچکی به نام مسجد حمالها را در ذهن داشتم که آقای فاضل قائینی[4] رانده از نجف و مانده در تهران، در آن مجلسکی داشت و درس معقول می‌گفت. چهار پنج تن گرد او جمع می‌شدند. یکی از شاگردان همیشه حاضر او پیرمردی وارسته به نام شیخ علی‌اصغر قزوینی بود. صبح زود دستمال بستهٔ خود را که غالباً جز نان و پنیر چیزی در آن نبود، بر می‌داشت و به مسجد می‌آمد و هر درسی را که گفته می‌شد می‌شنید، و برای او فرقی نداشت مدرس‌که ودرس چه باشد. این شیخ علی‌اصغر، چنانکه نوشتم، واقعاً وارسته بود تا آنجا که از دنیای اطراف خود هم خبر درستی نداشت. بزرگترین رقمی که برای پول می‌دانست، هشتاد تومان بود.

روزی در راه با من روبرو شد، مرا به گوشه‌ای کشید و آهسته گفت: «آسید جعفر! می‌دانی چه شده؟» دانستم شیخ خبری مهم دارد. گفتم: «نه» گفت: «می‌گویند این هیتلر که این جنگ را به راه انداخته تا حالا هشتاد تومان خرج کرده. بگو مرد حسابی چرا این پولها را خرج جنگ می‌کنی؟ با آن مشهدی یا کربلایی برو! یا آن را به طلاب ببخش!» خدایش بیامرزد که آیتی از صفا و سادگی بود. وجود این مرد ساده‌دل که حتماً تنها فرد از نوع خود در نجف نبوده است، در جنب مغزهای متفکری که در

←

اصفهانی جزء طبقهٔ اول به شمار می‌رفت. خانه‌ای ساخت که مجموع بیرونی و اندرونی آن هفتاد یارد بود. فرش منزل را حصیر برنج و ظرف سفره را کاسه‌های گلی لعابی تشکیل می‌داد که چهار عدد آن چهار رنگ بود.

۴. این فاضل بر خلاف بسیاری از ملقبان بدین لقب، علاوه بر اسم مسمی هم دارد؛ مردی به حقیقت فاضل است، و از معقول و منقول برخوردار. دارای طبعی منیع و سلیقه‌ای معوج و نامتناسب با زندگی که به خاطر آن نه خود از زندگی طرفی بسته است و نه دیگران از علم او منتفع گشته‌اند. وفقه‌الله.

یکصد سال اخیر، مهمترین حادثه‌ها را در عراق و ایران و بلکه در شرق اسلامی پدید آوردند، خود آیت دیگری است.

برای ما طالبان علم که هم غریب بودیم و هم جز درس و بحث فکر دیگری نداشتیم، سفر به شهرهای مختلف عراق معنی نداشت. گردش ما منحصر به کربلا، کاظمین و سامرا بود که شهرهای زیارتی است. بغداد را چون سر راه کاظمین است سالی دو سه بارمی دیدیم. از بغداد شبحی نه چندان مبهم در خاطرم مانده بود. مخصوصاً شارع رشید با پهنای کم و پیاده‌روهای مسقف و مغازه‌های باشکوه و پر از جنسهای خارجی که تا آنوقت هیچگاه نظیر آن را هم ندیده بودم.

برای رسیدن به کاظمین باید در میدان اعظمیه (مسجد و قبر ابوحنیفه) پیاده شد و از جسر گذشت، آنگاه با واگون اسبی یا درشکه به کاظمین رسید. جسر اعظمیه پلی بود متحرك و مانند دیگر پلهای عراق از ردیف قرار دادن دوبه‌ها و پیوستن آنها با سیمهای کلفت به یکدیگر ساخته شده بود.

خوب به خاطر دارم در یکی از سفرها به هنگام پاییز که از روی جسر می گذشتم تا خود را به کاظمین برسانم، خارکشی که پشتهٔ بزرگی از خار بر دوش داشت به من تنه زد. ندانستم چه شد حز اینکه دیدم خود و بسته‌ای که زیر بغل دارم در شط بالا و پایین می‌رویم. با شنا و تلاش از زیر جسر به آن سو رفتم و یکی از سیمهایی را که دوبه را مهار می کرد گرفتم و کم کم بالا آمدم تا جایی که دیگر دستم قوت نداشت. چند نفر از فراز پل دستها را دراز کردند و مرا به روی پل آوردند. وقتی با آن حالت مضحك که آب از عمامه و قبا و عبا سرازیر بود روی پل ایستادم، با منظره‌ای عجیب روبرو گشتم. نمی‌دانم در این چند دقیقه آنهمه تماشاچی از کجا در دو سوی شط جمع شده بود.

از روی جسر به کنار شط رفتم. تودهٔ انبوهی از شاخه‌های تر و خشك کنار شط افتاده بود. گروهی آتش روشن کردند و عده‌ای به خشك کردن لباسهایم پرداختند. در همین حال یکی از کرجی‌بانان بستهٔ مرا که از روی آب گرفته بود آورد و گفت: «چون دیدم توانستی خودت را نجات دهی به سر وقت بسته‌ات رفتم!». تماشاچیان که غالباً نوجوان بودند، در حالی که مرا در خشك کردن لباسهایم یاری می کردند، مرتب می پرسیدند: «چرا از روی جسر گذشتی تا به آب بیفتی؟» هرچه می گفتم، بندگان خدا! روزی صدها نفر از این سوی جسر به آن سو می‌روند و به آب نمی‌افتند خود من هم چند بار از اینجا گذشته‌ام و به آب نیفتاده‌ام، این بار قسمت چنین بود، به خرجشان

نمی‌رفت.

این خاطره‌ها و دهها خاطرهٔ دیگر یکی پس از دیگری پی در پی به ذهنم می‌آمد و محو می‌شد و با خود می‌گفتم بزودی این مناظر را از نو خواهم دید و جمع دوستان را از علما و طلاب گرفته تا شاعران و نویسندگان و کاسبها مخصوصاً چند کاسب که همیشه من و دیگران بیش یکصد فلس تا سه ربع دینار به آنان مقروض بودیم، ملاقات خواهم کرد، و غم و شادی را با هم در میان خواهم نهاد و دق دل ایام فراق را خواهم در آورد.

برنامهٔ حرکت یک دو بار به خاطر کنفرانس سران کشورهای عربی در بغداد، آتش گرفتن دفتر هواپیمایی عراق و نبودن هواپیما به هم خورد و سرانجام ساعت یازده روز بیست و نهم آبان با هواپیمای عراقی از فرودگاه مهرآباد حرکت کردیم و پس از یک ساعت و پنج دقیقه پرواز وارد فرودگاه بغداد شدیم.

با به هم خوردن برنامهٔ حرکت، مسلم بود که مقامات دانشگاهی عراق نمی‌دانند چه روزی به بغداد می‌رسم. پیش از حرکت چند بار خواستم از طریق تلفن با دانشگاه بغداد تماس بگیرم، ممکن نشد. برای احتیاط، دو روز پیش از روانه شدن، تلگرافی مخابره کردم اما این تلگراف تا روزی که بغداد را به سوی ایران ترک گفتم، به مقصد نرسید. همینکه خواستم از سالن فرودگاه بغداد به دانشگاه تلفن کنم، متوجه شدم پول خرد ندارم. ولی با دیدن تلفنهای متعدد در گوشه و کنار که جایی برای انداختن سکه نداشت، دانستم این تلفنها مجانی است و در چنان موقع، این نعمتی بود.

آقای خالد عبدالرحمان در دفتر کار خود نبود؛ کسی که جای او کار می‌کرد گفت به مهمانخانهٔ «آمباسادور» خیابان ابونواس بروید، برای شما در آنجا اطاق ذخیره شده است. تاکسی به مبلغ یک دینار و نیم (سی و سه تومان) کرایه کردیم. فاصلهٔ فرودگاه تا شهر بغداد در حدود هیجده کیلومتر است. همینکه به مهمانخانه رسیدیم و خود را معرفی کردیم، مدیرهٔ مهمانخانه نگاهی به دفتر انداخت و گفت در این مهمانخانه به نام شما جایی ذخیره نشده است. اصرار فائده‌ای نداشت. دست به دامنش زدم که ما غریبیم و ناآشنا، خودت برای ما جایی تهیه کن. پس از چند تلفن، نشانهٔ مهمانخانه‌ای به نام «قصرالرغدان» را داد. تاکسی گرفتیم. با آنکه فاصلهٔ دو محل از یک کیلومتر کمتر بود، تاکسی‌ران پس از آنکه مدتی ما را از این سو به آن سو برد، نتوانست مهمانخانه را پیدا کند، ناچار به مهمانخانهٔ «آمباسادور» برگشت و نشانی دقیق پرسید و ما را بدانجا رساند. مهمانخانهٔ نوسازی بود، دو آب شسته‌تر از مهمانخانه‌های خیابان اکباتان

خودمان. سرسرای مهمانخانه سرد و اطاقها سردتر از سرسرا. مهمانخانه وسایل گرمکن نداشت. مهمانخانه‌چی می گفت اینجا را تازه ساخته‌ام و سرما غیر منتظر است، از اینجهت در این باره فکری نکرده‌ام.

شب را به هر صورتی بود، گذراندیم و از فردا جمع دوستان خبر شدند و دسته جمعی به دیدنم آمدند؛ آقایان دکتر حسین علی محفوظ، دکتر ناجی القیسی، دکتر امین علی سعید و دکتر دیاب. این آقایان از دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران دکترای ادبیات فارسی گرفته‌اند، و هم‌اکنون تدریس متون، تاریخ ادبیات و دیگر شاخه های فرهنگ فارسی را عهده‌دار هستند. آقای خالد عبدالرحمان هم خود را به مهمانخانه رساند و معذرت خواست که از ورود ما بی‌اطلاع بوده است. سپس گفت: «این مهمانخانه مناسب شما نیست.» همان روز با هم به مهمانخانهٔ «بغداد» که مهمانخانهٔ درجهٔ اول این شهر و بهترین مهمانخانهٔ بغداد است و مهمانان دولت در آنجا پذیرایی می‌شوند رفتیم. مهمانخانه‌چی عذر خواست که زودتر از شب جمعه نمی‌تواند برای ما جا تهیه کند، به ناچار پذیرفتیم. کرایهٔ این مهمانخانه برای هر اطاق دو تختی در شب دویست و سی تومان است! که نسبت به مهمانخانه‌های مشابه آن در تهران بسیار ارزان می نماید.

در همان دو روز نخست ورود، به همان نسبت که از دیدار دوستان شادمان شدم، از این که دیدم به یکبار همهٔ تصوراتم نقش بر آب گردیده است افسرده گشتم. این بغداد نه بغدادی است که دیده بودم و می‌شناختم. کم‌کم متوجه شدم حالت آن فرستاده را دارم که وقتی با جمع رفیقان در غار از خواب بیدار شد و سکهٔ دقیانوس را برداشت و برای خرید غذا به شهر آمد، دید هیچ جا و هیچ کس را نمی‌شناسد. مطمئن شدم به معنی حقیقی کلمه در این شهر غریبم، چون همه چیز عوض شده است. حتی خیابانهای سعدون و ابونواس را هم که می‌شناختم دگرگون گردیده است. خیابانهای کم‌عرض به بولوارهای عریض و جاده‌ها به اتوبان و خانه های دوطبقه به عمارتهای ده دوازده اشکوبه مبدل گشته است. عوض جسرهای دوبه‌ای، پلهای ثابت، معلق و غیر معلق زده‌اند. تنها جایی را که مثل سابق دیدم خیابان کفاح بود که قبر شیخ عبدالقادر گیلانی در آنجاست. شارع‌الرشید هم تقریباً صورت قدیم خود را نگاه داشته است. حتی مسجد اعظیمه را هم که قبر ابوحنیفه در آن قرار دارد تغییر داده و وسیعتر کرده‌اند.

روز دوم ورود، به دانشگاه یا بهتر بگویم به دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه بغداد رفتم.

دانشگاه تعداد در آن روزها (سی سال پیش) نام دانشگاه نداشت. تنها سه دانشکده بود که یکی از آنها همین دانشکدهٔ ادبیات است که به همان بنا و شکل سی سال قبل باقی مانده است. بنای دانشکده عبارت از حد محوطهٔ تو در تو است که با اطاقها و راهروهای یك طبقه از هم مجزا گردیده است، بنایی است بسیار ساده بانمای گچ و سیمان و لوازمی ساده‌تر از بناها. گمان نمی کنم وسایل مدرسه‌های متوسطهٔ شهرستانهای ایران در سادگی به پای این دانشکده برسد. سادگی و نپرداختن به ظاهرسازی و زرق و برق در سازمانهای آموزشی، اگر با عشق و علاقهٔ علمی معلم و شاگرد همراه باشد، نتیجه‌ای عظیم و پرثمر خواهد داشت. در طول قرنها، مدرسه‌های اسلامی با همان اطاقهای محقر مفروش به زیلو یا بوریا دانشمندانی را پروراند که در حیات خویش مهمترین آثار علمی را پدید آوردند و پس از گذشت قرنها هنوز تاریخ نام آنان را به بزرگی یاد می کند. امروز هم که گشایش مادی قابل ملاحظه‌ای در کار مراجع نجف و قم دیده می‌شود، باز مدرسه‌های علمی تقریباً همان سادگی را حفظ کرده است.

من چون این توفیق را داشته‌ام که هر دو روش تحصیلی را ببینم و از محضر هردو صنف استادان بهره‌مند شوم و در هردو قسم مدرسه درس بخوانم و درس بگویم، بارها گفته‌ام و باز هم با اطمینان خاطر می گویم: برنامه‌های آموزشی ما که صرفاً تقلیدی از مغرب زمین است، با سنت و تربیت جامعهٔ ما سازش ندارد و هیچگاه نتیجهٔ علمی مطلوب را نخواهد داد. بزرگترین اشتباه برنامه‌ریزان مدرسه‌های نوین این بود که کوچکترین اعتنایی به مدرسه‌های قدیم و برنامه ریزی آنان و روشی که برای تدریس به کار می بردند نکردند. وقتی دانشجو موظف باشد تعدادی واحد در سالهایی معین از استادانی که ملزم به حضور در کلاس درس آنهاست انتخاب کند، طبیعی است که هنگام انتخاب درس ساعتها کارنهای درسی را به هم بزند و از این و آن بپرسد: کدام یك از درسها از جهت مقدار کمتر و کدام یك از استادان در دادن نمره دست و دل بازتر است؟ چنین شاگردی کی و کجا به فکر یاد گرفتن درس و به خاطر سپردن آن خواهد بود؟ وقتی وسیلهٔ نان خوردن طبقهٔ تحصیلکرده جملهٔ معروف «برخورداری از مزایای قانونی» است، وقتی دانشجوی فارغ‌التحصیل در عمل می بیند دستگاههای دولتی برای همان جمله هم تره خرد نمی کنند، وقتی این عبارت طلایی! بیش از نه قرن است زینت بخش یکی از رایجترین متنهای زبان فارسی است، و هریك از ما معلمان چندین بار آن را به شاگردان خود درس گفته‌ایم، وقتی مفاد این جمله عملا جزئی از برنامهٔ استخدامی

دستگاههای دولتی است که «شاه بر اطلاق، اهل فضل و مروت را به کمال کرامات مخصوص نگرداند، لکن اقبال بر نزدیکان خود فرماید که در خدمت او منازل موروث دارند...»[5] تلویحاً به دانش آموز و دانشجو می‌فهمانیم که راه رسیدن به مقام و شغل رابطه است نه ضابطه، پس طبیعی است که وقت گذراندن شاگرد در دانشگاه نوعی تجارت باشد و حساب کند چه مقدار سرمایه می گذارد تا چه مقدار بهره برد. تازه اگر در بین هر صد دانشجو چند تن یافت شود (و البته یافت می‌شود) که به حکم عشق و علاقه به فرا گرفتن علم بپردازد، چون طبعاً چنین اشخاص به خاطر مناعتی که در طبع آنان به ودیعت نهاده می‌شود، معنی تملق و چاپلوسی را درك نمی کنند تا بدان خو گیرند، همیشه در کلاسها مقهور و در اجتماع منفورند.

اجازه بدهید چند نمونه از روش تحصیل و فضیلت پروری حوزه‌های قدیم را متذکر شوم که دو نمونه را خود شاهد بودم و یکی را از مردی موثق که از مراجع بزرگ شیعه بود، به خاطر دارم. او می گفت در مجلس درس مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی[6] طالب علمی مرتب اشکالهای بیجا می کرد. یك دوبار در جلسهٔ خصوصی به میرزا گفتم، چرا اجازه می دهید این شخص چنین سخنان بی‌معنی بگوید و وقت ما و شما را تلف کند؟ میرزا گفت عجله نکن. بعدها حواب تو را خواهم داد. سالی از ابن ماجرا گذشت. روزی میرزا از فرار منبر درس به من اشاره کرد که گوش فرا ده و ببین چه می گوید. همان طالب علم بود. وقتی درست دقت کردم، دیدم ایرادهای او بسیار پخته و منطقی و سخنان او مستدل است. پس از به هم خوردن درس و رفتن شاگردان، میرزا گفت امروز پاسخ اعتراضت را شنبدی. اگر من به گفتهٔ تو آن روز مانع سخن گفتش آن طالب علم می‌شدم، در وی عقدهٔ حقارت پدید می آمد، قریحه او از فیضان و قوهٔ فعالهٔ مغزش از حرکت باز می‌ماند. ابن کار را نکردم، و او به تدریج پخته شد و امروز چنانکه می بینی، سخنانی سنجیده می گوید.

حالا این طرز تعلیم و تربیت را با آنچه در کلاسهای ما معمول است مقایسه کنید. قاعده براین است که آنچه استاد افاضه کرد عیناً دیکته شود و شاگردان به حاطر بسپارند و بی آنکه چیزی بر آن بیفزایند تحویل دهند. این روش از دورهٔ متوسطه تا

۵. نصرالله منشی، کلیله و دمنه، تصحیح مینوی، ص ۶۵.

۶. عالم بزرگ قرن که مبارزه‌های وی با انشغالگران عراق مشهور است.

آخرین سالهای دورهٔ عالی کم و بیش در کلاسها معمول است. فشردگی برنامه از یک سو، کثرت درسها از سوی دیگر، همچنین حاکمیت مطلق استاد بر کلاس، از مغزی متفکر ماشین حافظه می‌سازد، آن هم محفظه‌ای که وظیفهٔ خود را به درستی و کمال انجام نمی‌دهد. از مختصات روش آموزشی مدرسه‌های قدیم این است که نه درسها ساعتی معین دارد و نه شاگرد ملزم است در درس استادی خاص که از طرف شخصی مخصوص معین شده حاضر گردد. انتخاب استاد با خود اوست. پس طبعاً در درس استادی حاضر می‌شود که عالم و در درس گفتن توانا باشد. حالا اجازه بدهید آن دو داستان را که خود شاهد آن بودم بنویسم:

با یک دو تن از دوستان می‌خواستیم شوارق بخوانیم که کتابی است در علم کلام. عالمی آذربایجانی به نام شیخ صدرا از فضلای معروف نجف و در تدریس علم معقول مشهور بود. نزد او رفتیم، متعذر شد که درسهای وی فراوان و وقت او اندک است. پس از اصرار، گفت فقط می‌توانم یک ساعت به اذان صبح مانده تا اول اذان را برای درس گفتن به شما اختصاص دهم. شاگردان پذیرفتند و درس او مدتها در چنین وقت بدون تعطیل ادامه یافت.

داستان دوم از این قرار است: جوانی را می‌شناختم که در کربلا کاسب بود. شوق علم در سرش افتاد. کسب را رها کرد و به نجف آمد و وارد حوزه شد. مقدمات را خواند و به فرا گرفتن علم اصول فقه پرداخت. می‌خواست کتاب قوانین الاصول مرحوم میرزای قمی را بخواند. چند روز نزد مدرسی رفت، ولی بعدها به درس او حاضر نشد. شنیدم روزی مدرس سر راه بر وی گرفته و پرسیده بود، چرا دیگر به درس من حاضر نمی‌شوی؟ او هم بی‌هیچ ملاحظه گفته بود، چون گفتن این درس از تو ساخته نیست. آن معلم قطعاً از این صراحت و بلکه اهانت آزرده شد، اما واقعیتی بود که می‌بایست بپذیرد. پذیرفت و درس خود را تعطیل کرد.

از مطلب به دور افتادیم. گفتم که روز دوم ورود به دانشکدهٔ ادبیات رفتم. در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه بغداد بخشی به نام «تحقیقات شرقی» دایر شده است که زبانهای فارسی، کردی، ترکی، عبری و ادبیات این زبانها در آن بخش تدریس می‌شود. من مهمان این بخش بودم و می‌بایست در قسمت فارسی آن انجام وظیفه کنم. بخش فارسی شش استاد دارد: آقایان دکتر حسینعلی محفوظ، دکتر ناجی القیسی، دکتر امین علی سعید و دکتر دیاب (چنانکه نوشتم این آقایان از دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه

تهران دکترا در ادبیات فارسی دارند. آقای ناجی القیسی و آقای حسینعلی محفوظ از شیوخ استادان به‌شمار می‌روند و بسیاری از استادان جوان دانشگاههای عراق افتخار شاگردی آنان را داشته‌اند. آقای دکتر محفوظ در ادبیات فارسی متبحر و در فرهنگ اسلامی در عراق انگشت‌نماست)، دو دیگر آقای زهتاب دستور زبان و خانم رائده مکالمهٔ فارسی را درس می‌دهند. برنامه‌ای که به من نشان دادند نه تنها در مدتی که پذیرفته بودم پایان نمی‌یافت بلکه از یك‌ماه هم بیشتر وقت می‌گرفت. می‌بایست در بخش فارسی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه بغداد پنج سخنرانی، در بخش عربی یك سخنرانی، در دانشگاه مستنصریه(بغداد) یك سخنرانی ایراد کنم، در موصل دو روز، در سلیمانیه حداقل سه روز برای سخنرانی توقف کنم. بعلاوه خود می‌خواستم نیمی از دههٔ اول محرم را برای زیارت به نجف و کربلا بروم. با این حساب باید مدت اقامت را تمدید کرد. نامه‌ای از طرف بخش به دانشگاه و ادارهٔ اقامت اتباع بیگانه نوشته شد. نخستین سخنرانی باید با حضور دانشجویان رشتهٔ تحقیقات شرقی آغاز شود. موضوع سخنرانی به صوابدید آقایان استادان، محتویات مثنوی مولانا جلال‌الدین و روش مولانا در حل معضلات مسائل فکری اسلامی تعیین گردید. این سخنرانی با حضور رئیس بخش و عموم استادان و دانشجویان و عدهٔ دیگر از دانشجویان رشتهٔ علوم دینی و استادان آن رشته‌ها در تالار ادریسی ایراد شد. همین سخنرانی بود که حسن‌ظن دوستان را بر انگیخت تا آنجا که حالتی شبیه به رسیدن روضه‌خوان تازه به‌وجود آمد که از عهدهٔ نخستین منبر به‌خوبی بر آید و زمینه برای دعوت وی به مجالس بعدی فراهم شود.

بخش تحقیقات شرقی کتابخانه‌ای اختصاصی دارد که بیش از هزار مجلد کتاب و مجله در آن فراهم کرده‌اند. تعداد کتابهای فارسی و همچنین فرهنگهای مورد نیاز در کتابخانهٔ بخش بسیار اندك است. علت آن هم نبودن ارتباط بین استادان آن دانشکده و مرکزهای فرهنگی ماست؛ زیرا چنین کتابها باید از ایران تهیه شود، ولی در ده سال اخیر تیره شدن روابط سیاسی، ضعف رابطهٔ فرهنگی را پدید آورده است. از دیوانهای شاعران بزرگ فارسی آنچه به‌خاطر دارم فقط دیوان فرخی، خاقانی، مثنوی، سعدی و حافظ موجود بود. از اینجا کمبود فرهنگهای فارسی و دیگر کتابهای مرجع را قیاس باید کرد.

هفته‌ای یك بار دو سه تن از استادان زبان فارسی به ادارهٔ رایزنی فرهنگی می‌روند تا اگر مجلهٔ تازه‌ای برای آن اداره رسیده است بگیرند. مجله‌های یغما[1]، سخن و مجلهٔ

دانشکدهٔ ادبیات برای این آقایان ارزنده‌ترین هدیه است. از شمارهٔ مجله‌ای که در ایران برای نوجوانان چاپ می‌شود (چون متعدد می‌رسد) به عنوان متن درسی در کلاس استفاده می‌کنند. رایزن فرهنگی در بغداد آقای داودزاده است. من ایشان را نه دیده بودم و نه می‌شناختم ولی همهٔ استادان فارسی از توجه خاص او به آنان در دادن کتاب و مجله و حسن رفتار در ملاقاتهای هفتگی سپاسگزار بودند.

پیش از حرکت از تهران، دستور خرید و تجلید یک دوره لغت‌نامه را داده بودم تا به عنوان ره‌آورد بخش فارسی دانشگاه بغداد با خود ببرم ولی به علت تغییر متعدد برنامهٔ حرکت، بردن آن میسر نشد. وقتی کتابخانهٔ بخش را دیدم به آقای دکتر ستوده، معاون سازمان، نامه‌ای نوشتم و خواهش کردم هرچه زودتر دورهٔ لغت‌نامه را بفرستند. با لطف ایشان لغت‌نامه از طریق رایزنی فرهنگی سفارت عراق رسید. و اهداء این فرهنگ بی‌نظیر اثری بسیار مطلوب در سطح دانشگاههای عراق به وجود آورد. لغت‌نامه در مرکزهای آموزشی شرق‌شناسی شرق و غرب ارجی خاص دارد. این جمله را باید به عنوان معترضه اضافه کنم که لغت‌نامه هرچند از نقائصی خالی نیست — و چه کتابی است که بی‌نقص باشد؟ — در حد خود اثری است جامع و سودمند، بخصوص برای آنانکه در کار ادبیات کلاسیک به تحقیق مشغولند و برای حل معانی کلمات نیازمند تتبع در متون نظم و نثر و شاهدهای لغوی هستند. اما شاید یک قسمت از احترام خاصی که لغت‌نامه در نظر همگان از آن برخوردار است مولود حب خالص و همت بی‌شائبهٔ پایه‌گذار آن و سپس کوشش مجاهدانه و متبرعانهٔ گروهی بیش از دویست تن از علما و استادان و فضلا و دانشجویان مملکت در مدت سی سال در کامل ساختن این اثر بوده است.

روزی که دهخدا به جمع‌آوری مواد کتاب خود همت گماشت می‌خواست در حد توانایی خود به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی خدمتی کند و شاید تصور آن را هم نمی‌کرد که در حیات او کتابش به چاپ برسد تا چه رسد بدانکه با مؤسسه‌ای قرارداد حق‌التألیف منعقد سازد. کسانی هم که در زندگانی وی یا پس از مرگ او در به ثمر رساندن این اثر همکاری کردند و می‌کنند، این خدمت را برای خود توفیقی یا افتخاری دانسته‌اند و می‌دانند و اگر مبلغی جزئی گرفته‌اند نسبت بدانچه در دیگر مؤسسه‌های مشابه پرداخت می‌گردد رقم ناچیزی است. بعلاوه، چند تن از زنده و مرده را می‌شناسم که خدمت خود را در آن مؤسسه تبرعاً و بدون دریافت پول انجام داده‌اند. من نفس دارم

ــ هرچند ممکن است بعضی این اعتقادات را خرافی یا عوامانه انگارند ــ که نیت خالص بنیانگذار این مؤسسه، در استقبال مردم از اثر او بیش از محتویات کتاب اثر داشته و دارد.

باری، لغت‌نامه رسید و یك دو روز بین بخش تحقیقات شرقی و کتابخانهٔ مرکزی برای تصاحب آن گفتگو بود و بالاخره با توضیحات بنده که این دوره هدیه‌ای برای بخش تحقیقات فارسی است، به کتابخانهٔ بخش تحویل شد. روز بعد که برای بازدید و رسیدگی آن با همراهی آقای دکتر محفوظ به کتابخانه رفتم، یکی از استادان بخش فلسفه که متنی از حلاج را در دست داشت، وارد شد و از دکتر محفوظ معنی «هاکول» را پرسید. هیچکدام معنی کلمه را به خاطر نداشتیم، به لغت‌نامه رجوع کردیم و مشکل گشوده شد و آقایان دانستند هدیه‌ای ارزنده برای آنان رسیده است.

پیش از ظهر به دانشکده می‌رفتم. چون درست به راهها آشنا نبودم، بهتر دیدم از تاکسی استفاده کنم. نرخ تاکسی در عراق گران است. کرایهٔ تاکسی معمولاً در داخل شهر از هر نقطه به نقطهٔ دیگر سه ربع دینار تا یك دینار است؛ یعنی بین شانزده تومان تا بیست و دو تومان. اگر مسافت کوتاه باشد، کمتر از سه ربع دینار هم می‌توان داد. از بغداد به کاظمین نیز بسته به وقت روز و شب، از سه ربع دینار تا یك دینار و ربع می‌گرفتند. تاکسی عراق بیش از یك نفر سوار نمی‌کند و ممکن نیست در جایی جز آنجا که برای توقف معین شده باشد بایستد. بعضی تاکسیها تاکسیمتر دارند که آن را «عداد» (شمارنده) می‌نامند ولی هیچ رانندهٔ تاکسی را ندیده‌ام از آن دستگاه استفاده کند.

وقتی پس از چند روز مسیر اتوبوسها را از مهمانخانه به دانشکده دانستم، سوار اتوبوس می‌شدم. سوار شدن اتوبوس در بغداد مخصوصاً در ساعتهای صبح و عصر کار دشواری است. با اینکه مردم بغداد در بسیاری جاها برای خرید صف می‌بندند، هنوز برای سوار شدن به اتوبوس به ایستادن در صف عادت نکرده‌اند؛ به یکبار حمله می‌کنند و فشار و تلاش شروع می‌شود که نتیجهٔ آن ضایع شدن حقوق بی‌دست و پاهاست. نرخ اتوبوس از هر نقطه به نقطهٔ دیگر در داخل شهر ۲۰ فلس (اندکی بیش از چهار ریال) است. در اتوبوسها مسافر ایستاده سوار نمی‌کنند جز در یك دو خط که مسیر آن طولانی و بهای بلیط آن ۴۰ فلس است.

در عراق آنچه به کار زندگی عموم مردم می‌آید، فراوان و نسبتاً ارزان است. گوشت، میوه، سبزی، لبنیات (به استثنای شیر پاستوریزه که بعضی روزها کمیاب است)

هرچه بخواهند و هرقدر بخواهند در دسترس شماست. کالاها در فروشگاههای عراق نرخ ثابت دارد که از بصره (جنوبی ترین نقطهٔ عراق) تا دهوك و سفلاوه و صلاح الدین (آخرین نقطه های شمالی) چه در شهر و چه در ده جنسها با یك نرخ به فروش می رسد. بدین ترتیب هم مقداری از وقت خریدار صرفه جویی می شود، هم مطمئن است که در خرید جنس مغبون نشده است. وای به حال کاسبی که فلسی از قیمت تعیین شده بیشتر بگیرد. فروشگاهها و مغازه‌ها پراز جنسهای ساخت عراق است؛ از پارچه و جوراب و دستمال گرفته تا لوازم آشپزخانه، ولی تصور نکنید جنس خارجی در عراق یافت نمی شود؛ گذشته از وسایل و ابزاری که ساخت آن مخصوص اروپا یا امریکاست، هرنوع جوراب، پارچه، کراوات، کت و شلوار، پالتو، زیرپوش، وسایل تزیینی، عطر و ادوکلن خارجی متعلق به هر کشور را می توانید بخرید. چنین جنسها را در فروشگاههای مخصوص که زیر نظر دولت اداره می شود، می فروشند. نام این فروشگاهها «شرکت تجارتی عراقی» است، ولی مردم مغازه‌ها را به نام «ارزی بیك» می نامند.[7] ارزی بیك نام تاجری معتبر بوده است که در دورهٔ حکومت سلطنتی در شهرهای عراق فروشگاههای متعدد داشته است. از این فروشگاهها پالتویی پشمی دوخت انگلستان به مبلغ سیصد تومان خریدم که در تهران اجرت دوخت آن کمتر از ششصد تومان نیست.

فروشگاههای دولتی دیگر نیز وجود دارد که خواربار، لبنیات و دیگر مواد در آنها فروخته می‌شود. برخلاف مصر و الجزایر که مسافر باید مبلغ پولی را که همراه دارد اعلام کند، با آنکه گذرنامهٔ من عادی بود و کسی مرا نمی‌شناخت، چنین پرسشی نکردند و از دیگر مسافران نیز در این باره پرسشی نشد. بعضی از مسافران ناآشنا گمان می کنند عراق کشور کمونیستی است. این اشتباه به خاطر آن است که معنی کلمهٔ «اشتراکی» را به کمونیستی ترجمه می کنند؛ در صورتی که اشتراکی معادل سوسیالیستی است و کمونیستی را عربها «شیوعی» می نامند. درست است که در کشور عراق شرکتهای بزرگ ملی شده اما چنین نیست که قدرت و مقدار خرید برای همه یکسان باشد. روزی که فروشگاههای دولتی تخم‌مرغ یا مرغ و یا کالاهای کمیاب وارد می کنند، هرکسی به مقدار توانایی خود ــ بیشتر یا کمتر ــ از آن کالاها می خرد.

۷. متأسفانه فعلا نمی‌دانم چه لغتی است و معنی آن چیست.

بنا شد سخنرانی دوم با حضور عموم استادان و دانشجویان دانشکدهٔ ادبیات ایراد شود. قبلا اعلام داشتند که هفتهٔ فرهنگی دانشکده و سخنرانیهای فصلی با این سخنرانی آغاز خواهد شد؛ و طبعاً در این اختصاص نوعی امتیاز و احترام رعایت شده بود.

کمیتهٔ دانشجویان وابسته به حزب بعث موضوع را آگهی کرد. نمایندگان وسایل ارتباط جمعی در آن روز حاضر شدند. رایزن فرهنگی ایران و معاون او نیز در جلسه حضور یافتند. ابتدا نمایندهٔ دانشجویان آغاز فصل فرهنگی («موسم‌الثقافی») را با این سخنرانی اعلام داشت. سپس آقای دکتر خالد، رئیس بخش تحقیقات شرقی، به معرفی بنده پرداخت و سخنرانی به مدت سه ربع ساعت در بارهٔ زبان عربی پیش از اسلام و پس از آن و پیوندهای زبان عربی و فارسی پس از اسلام و کوشش دانشمندان ایرانی در بارور ساختن فرهنگ اسلامی و کوشش ایرانیان در ترویج زبان و ادبیات عرب، ادامه یافت. سپس پرسشهای دانشجویان مطرح گردید. این سخنرانی بحمداللّه در حاضران اثری مطلوب و عمیق گذاشت و زمینه‌ای برای موفقیتهای آینده شد. دو روز بعد که به دانشکده رفتم رئیس بخش، نامه‌ای به امضای رئیس دانشکدهٔ ادبیات به من داد که با عبارتهای محبت آمیز، توأم با مبالغه و بلکه غلو، نسبت به سخنرانیهای گذشته ابراز محبت و تفقد کرده بودند.

سخنرانی دیگری یا بهتر بگویم گفتگوی دیگری در اطاق گروه با همهٔ استادان بخش داشتم. موضوع آن «تطور شعر فارسی و سبکهای مختلف آن» بود.

در یکی از این روزها دوست قدیم من، آقای سبط به مهمانخانه تلفن کردند. من آقای سبط را در پست مستشاری سفارت ایران در اردن دیده بودم، گمان نمی کردم در بغداد باشند. معلوم شد چند روزی است با همان سمت به بغداد آمده‌اند. روز بعد، به دیدن بنده آمدند و چند شماره مجلهٔ یغما، وحید و خواندنیها هم آوردند که بهتر دیدم بین استادان زبان فارسی دانشکده توزیع شود. من عادت ندارم در مسافرتها مزاحم سفارتخانه و سفیر شوم، مگر اینکه خود آنها لطفی ابراز فرمایند. آقای زندفر، سفیر کبیر که چندماهی است به عراق آمده‌اند به وسیلهٔ آقای سبط دعوتی کردند. بنده تا آنوقت ایشان را ندیده بودم. مردی مبادی آداب، متین و موقر بودند.

در مهمانی آقای سفیر، آقای کیافر سرکنسول ایران در کربلا هم حضور داشتند. صحبت از رفتن به کربلا و نجف شد. دههٔ عاشورا ایام زیارتی است و می دانستم در

کربلا و نجف ــ مخصوصا کربلا ــ مهمانخانهٔ خوب پیدا نخواهد شد. آقای کیافر گفتند، اگر درویشی کنید و به ماندن در خانهٔ اشخاص راضی باشید تهیهٔ چنین منزلی چندان مشکل نیست. خانم گفت: از درویشی هم گذشته، ما خادم این آستانها هستیم. علاوه براین، در زیارت کسی به فکر آسایش نیست. پس بعد، آقای کیافر بوسیلهٔ آقای سبط خبر آماده شدن هردو خانه را دادند؛ یکی در نجف، خانهٔ آقایان شمسه‌ابها و دیگری در کربلا، منزل آقای سید عبدالرسول آل طعمه. اتفاقاً دوست من، آقای خالد عبدالرحمن، موفق شده بود از طریق وزارت جهانگردی عراق، در مهمانخانهٔ توریستی نجف اطاقی برای ما ذخیره کند. این مهمانخانه تابع وزارت جهانگردی و میانهٔ راه نجف ـ کوفه است. بیست و یك اطاق یك طبقه در محوطه‌ای به مساحت بیش از دوازده هزار مترمربع و با وسائل بسیار آبرومند ساخته‌اند. ادارهٔ مهمانخانه به دست مصریهاست. قسمتی از زائران ایرانی که بوسیلهٔ ادارهٔ اوقاف ایران به عراق می آیند در این مهمانخانه پذیرایی می‌شوند.

دیدار نجف و زیارت مرقد امیرالمؤمنین نه چنان سعادتی است که به نوشتن یا گفتن در آید؛ خاصه برای من که چند سال در آن آستان به سر برده‌ام. افسوس که در نجف هم مانند بغداد خود را غریب دیدم. چیزی که در اولین لحظات ورود جلب توجه کرد، این بود که صحرای شنزار بین کوفه و نجف، تبدیل به پارکهای وسیع، خانه‌های پردرخت و محله های نوساز شده است. هرچه جستجو کردم از جماعت آشنایان موجود بیش از پنج تن ندیدم. بقیه یا رخت به سرای آخرت کشیده و یا به شهرهای ایران بازگشته بودند. در صحن علوی که آن روزها از انبوه علما و طلاب موج می‌زد، هیچوقت بیش از ده تن معمم دیده نشد. از حوزه‌های درس مسجد هندی و مسجد ترکها و دیگر مسجدها هیچ جا اثری نبود. هرچند در ایام عاشورا درسها تعطیل است اما به چند مدرسه که سر زدم عموماً حجره‌ها را خالی دیدم. بعداً معلوم گردید عدهٔ طلاب ایرانی از دویست و سی تن افزون نیست و مجموع طلاب ایرانی و هندی و پاکستانی و علما و طلاب عرب به هزار تن نمی‌رسد. سن غالب این عده بین بیست تا چهل بود. یعنی هنگام بازگشت من از نجف یا به دنیا نیامده و یا کودك بودند. دیدار همان چند تن هم غنیمتی بود؛ مخصوصاً برخورداری از فیض زیارت استاد معظم حضرت آیت‌اللّه خوئی. شب اول که به منزل ایشان رفتم، دو مسئلهٔ فقهی طرح کردم و نظر ایشان را خواستم. در پایان مجلس متوجه شدم بنده را نشناخته‌اند. روز دیگر، در

مسجد ایشان را دیدم و اظهار مرحمت فراوان کردند و فرمودند امشب به کربلا می‌روم، در آنجا باید همدیگر را ببینیم. در کربلا و نجف دو سه جلسه زیارت ایشان نصیب گردید. دلم می‌خواست در یکی از این ملاقاتها مسألهٔ نظافت صحن کربلا و نجف را با ایشان در میان بگذارم. نجف از یك سو قدیمیترین مرکز علوم اسلامی شیعی و از سوی دیگر به خاطر مرقد مولای متقیان بزرگترین زیارتگاه جهان تشیع است؛ ولی با کمال شرمندگی باید بگویم آلودگی صحن و مخصوصاً قسمت وضوخانهٔ آن حقیقتاً موجب سرشکستگی شیعه است. خوشبختانه گمان ندارم جز شیعه مذهب گذار کسی بدانجا بیفتد.

در یادداشتهای سفر قاهره که چند سال پیش در یغما[1] منتشر شد، از کثافت خیابانهای اطراف الازهر و ناپاکیزگی صحن مسجد گله کرده بودم ولی صحن علوی و متعلقات آن در مقایسه با الازهر مانند الازهر برابر کلیسای سن پیر و نوتردام است. در این سالها چون تعداد زائران ایرانی اندك و نیز مدت توقف آنان در عتبات کوتاه است، ایرانیان نمی توانند مانند سابق در مرمت و اصلاح ساختمانها مؤثر باشند. به خاطر دارم هرسال که زائران ایرانی به عتبات می آمدند در هریك از عتبات مقدسه تعمیرهای اساسی و تزیینهای قابل ملاحظه‌ای صورت می گرفت. مثل اینکه شیعیان عراقی توجه لازم به این جزییات ندارند، یا در آن عیبی نمی بینند، وگرنه چطور ممکن است چنان منظره‌های زشت را در چنان مکان مقدس دید و تحمل کرد و درصدد اصلاح برنیامد؟ البته هیچکس انتظار ندارد در ایام عاشورا یا اربعین که سیل دسته‌های سینه‌زن با پاهای برهنه و گل آلود در حرمها داخل می‌شوند، حرم را با قالی یا زیلو فرش کنند، ولی دستشوییها را که انسان نمازگزار در شبانه‌روز چندبار با آن سر و کار دارد، می توان با صرف مبلغی پول و گماشتن چند نظافتگر نگاه داشت. ان‌شاء الله شیعیان متمکن که این یادداشتها را می‌خوانند به نام حفظ آبروی شیعه یا کمك به بهداشت عمومی یا هر نام دیگر جمعیتی فراهم آورند، و با همکاری دولت عراق این مشکل را برطرف سازند.

در نجف دانستم آقای فرساد (یکی از دوستان فرهنگی من) که سابقاً مدیریت دبیرستان خرداد را عهده‌دار بود، به ریاست مدرسهٔ ایرانیان در نجف اشرف منصوب شده است. روز اول اقامت نجف برای دیدن ایشان به دبیرستان رفتم. نبودند، کارتی گذاشتم. بعد از ظهر روز دوم اقامت، هنگامی که از کوفه به مهمانخانه برگشتم، آقای فرساد را منتظر دیدم. با اصرار ما را به خانه بردند. عصر فردا که شب عاشورا بود، به

اتفاق خود و خانوادهٔ ایشان به کربلا حرکت کردیم. از این که در کربلا، آن هم در بهترین نقطهٔ شهر، جایی برای ما ذخیره شده بود خوشحال بودیم. آقای فرساد مقابل خانهٔ آل طعمه (مهماندار) ما را پیاده کردند. وقتی صاحبخانه دید ما از ماشین بنز پیاده شدیم، بعلاوه سر کنسول هم قبلا سفارش ما را کرده بود، با روی باز به استقبال ما آمد. ناگفته نماند که خادمان عتبات بسیار باهوشند، از قیافهٔ تازه وارد فوری ملیت او را تشخیص می دهند و با زبان او با وی سخن می گویند. در زیارتگاههای عراق من چون می خواهم از شر «قلاده شدن» («قلاده» رشتهٔ سبزی است که خادم هنگام ورود زائر به گردن او می‌افکند و کشان کشان به پای ضریح می برد) و نیز زیارت‌نامه خوان آسوده شوم، در جواب خوش آمد آنان که طبعاً فارسی است به عربی پاسخ می‌دهم؛ حداقل فایده این است که می‌دانند شکار جاق و جله نیست. اینجا هم «اهلا و سهلا» را قالب زدیم، ولی فایده نبخشید. هرچه من عربی می گفتم، سیدنا به فارسی جواب می داد، زیرا با معرفی قبلی آقای کیافر و همراهی آقای فرساد و فارسی سخن گفتن خانم، خاطرش جمع شده بود که ایرانی صحیح‌النسب هستم. دانستم آقا دست ما را خوانده است، تسلیم شدم. اول سؤال ایشان این بود که نذری برای ضریح چه دارید ــ گوسفند قربانی، ختم، طلا؟ پیش از آنکه به حرم بروید،اگر چنین چیزها همراهتان هست، تسلیم کنید. من که برای رفع این اتهام به مکالمهٔ عربی پناه برده بودم و تیرم به سنگ خورده بود، از در صاف و سادگی درآمدم و گفتم: «مثل اینکه جنابعالی نمی‌دانید من معلم هستم. این توقعات از امثال ما بیجاست.»

برای خادمان روضه‌های عتبات از مسلمات است که هر ایرانی باید نذری همراه داشته باشد، و نذری هم باید به جناب سیدی که صاحبخانه یا زیارتنامه‌خوان اوست تحویل شود. آقای فرساد می گفت: «چون پدرم به خادم بقعهٔ سامرا گفته بود ما نذری نداشته‌ایم که ادا کنیم، خادم گفته بود، مانعی ندارد حالا بدهید بعد نذر کنید.» وقتی با عالمی جلیل چون مرحوم فرساد چنان معامله‌ای شود، تکلیف من فکلی معلوم است. آقای فرساد می گفت: «در یکی از سفرها چون خادم متوجه شد که نذری نداریم، و از گز خوانسار و سوهان قم هم خبری نیست، از نثار فحشهای آبدار دریغ نکرد.»

خلاصه، سیدنا تا آخر مطلب را خواند و می بایست همانجا عذر ما را بخواهد، ولی خدا پدرش را بیامرزد که باز ادب را رعایت کرد و گفت: «اگر حرم می‌روید ماشین من حاضر است.» تشکر کردم و گفتم: «در زندگی اصولا به تجمل معتقد نیستم.

خصوصاً در چنین سفری و چنین آستانی که روفتن خاك آن با مژهٔ چشم افتخاری بزرگ است. گرچه راه دور است و پیاده نمی توان رفت، با تاکسی می‌رویم.» گفت: «به هرحال، شام برای شما تدارك دیده شده.» مجدداً تشکر کردم. به هرزحمتی بود خود را به حرم حسینی (ع) رساندیم. درك زیارت آن روضهٔ مبارك، آن هم در شب عاشورا، توفیقی بزرگ است. پس از زیارت حرم حسینی و بقعهٔ عباسیه، به منزل سیدنا بازگشتیم.

ناگفته نماند که قصد داشتم برای مدت دوشب توقف حداقل سی دینار (یعنی ششصد و چهل تومان) تقدیم کنم و حتی می‌خواستم از آقای کیافر بپرسم که اگر این مبلغ کم است بدان بیفزایم. وقتی به خانه برگشتم، زنگ اخبار را به صدا در آوردم و خود را معرفی کردم، مدتی طول کشید تا ما را به اطاق راهنمایی کردند، اطاقی بزرگ بود هفت متر در هشت متر فرش شده، دور اطاق را تشك انداخته و روی تشك را با پتوهای مستعمل پوشانده بودند. حمام و دستشویی هم پیوسته به اطاق بود. مدتی نشستیم باران باریدن گرفت و هوا سرد شد. شبهای کربلا در پاییز و زمستان سرد و در تابستان خنك است. هرچه انتظار بردیم، از وسیلهٔ گرم کنی (که در عراق بخاریهای گازی است) خبری نشد. پس از ساعتی، سینی غذا را آوردند. غذایی فراوان و نسبتاً رنگین. تعجب کردم که بین گرمی غذا و سردی اطاق چه نسبتی است.

باری، هنگام خواب رسید و از رختخواب خبری نشد. خانم از بانوی صاحبخانه جویا شد، معذرت خواست که مهمان داریم و باید از همان پتوها استفاده کنید. باران شدیدتر شد و برق هم خاموش گردید. شبی را با سرما و تشویش به سر بردیم. بامدادان در انتظار چایی گرم نشستیم، ساعتها گذشت و خبری نشد. تعجب کردم که آن چه استقبالی بود و این چه بدرقه‌ای؟ ناگهان شستم خبردار شد که سیدنا از مسألهٔ نذری تا آخر حساب مارا خوانده و پیش خود فکر کرده است که به شکار خرس رفته و گفته است که با آن پیش درآمد و نداشتن نذری و قربانی، از این مهمانها آبی گرم نمی‌شود. بخصوص که مهمانهای طبقهٔ بالای خانه، به طوری که بعداً فهمیدیم، پروارهای کاردی بودند. بیچارگانی مصیبت رسیده و دلنگران و در آستانهٔ زوال قدرت که به هر ریسمانی توسل می جستند. سیدنا هم به عناوین مختلف آنها را سرکیسه کرده بود. از جمله هزار تومان برای ختم انعام پرداخته بودند. گفتم: برای چنان انعامها باید چنان ختم انعامی گرفت.

باری سردی اطاق، گرسنگی، بلاتکلیفی، دیگر مجال توقف را نمی‌داد. از بانوی

خانه پرسیدم: «خانه خدا کجاست؟» گفت: «بیرون رفته است.» در حالی که در همان وقت، از سوی دیگر خانه خواب آلود به اطاق می‌رفت. در اینجا بین من و خانم بحثی درگرفت. از من که دمهٔ ما مشغول شده و باید برای یک شب پانزده دینار بپردازیم، از خانم که پانزده دینار در مقابل پذیرایی کامل است و ما در اینجا سرما خوردیم و بیمار شدیم. بالاخره میانه را گرفتیم شش دینار (یکصد و بیست تومان) در پاکتی گذاشتیم و نقدیم بانوی خانه کردیم. از او اصرار که نه و از ما ابرام که بلی، پول را گذاشتیم و از آنجا بیرون آمدیم و غریب‌الغربا در کوچه‌های پر گل و لای کربلا سرگردان شدیم. باران سیل آسا به زمین می‌ریخت و همه جا غرق گل شده بود. تا بارانهای عراق را به چشم ندیده باشند نمی‌دانند آنچه می‌نویسم مبالغه نیست. لجن تا مچ پا می‌رسید. فشار زائران از هر دسته و قماش راه رفتن را دشوار می‌کرد. به هر جا سری زدیم که اطاقکی یا لانه‌ای تهیه کنیم، تیرم به سنگ خورد. تن به قضا دادیم زیر سایبانی کنار خیابان نشستیم. خانم می‌گفت: «ما از کسانی که در چنین روز به چنان مصیبت دچار شده‌اند، بالاتر نیستیم. به همین زیر سقف می‌سازیم و خدا را شکر می‌گوییم.» مصمم شدیم شب را به نجف یا بغداد باز گردیم. مقارن ظهر، از حرم حسینی به حرم حضرت ابوالفضل رفتیم. همینکه از حرم بیرون آمدم، صدای پسر بچه‌ای بلند شد که: «اجوا، اجوا» «اجوا» مخفف «جاؤا» است (آمدند. آمدند!» با سابقهٔ قبلی، دانستم دستهٔ «طُوَیرِج» را می‌گوید. خود را به کنار کشاندم که زیر دست و پا نروم. نمی‌دانم چند سال است این دسته به کربلا می‌آید. سی و هفت سال پیش برای اولین بار آن را دیدم. طویرج شهرکی است در پنج فرسنگی کربلا. بامداد عاشورا جمعیت این شهر زن و مرد، پیر و جوان و کودک پیاده به راه می‌افتند. حتی بسیاری از بانوان، کودکان شیرخوار را در بغل یا به پشت بر می‌دارند و خود را به بیرون شهر کربلا می‌رسانند. در آنجا عده‌ای هم از مردم کربلا که قبلا به استقبال آنان آمده‌اند، به ایشان ملحق می‌شوند. نزدیکیهای ظهر یکباره به حالت دو، حسین گویان به حرم حسینی و از آنجا به حرم ابوالفضل و سپس به خیمه گاه می‌روند. در سالهای پیش، در خیمه گاه، چادری را که قبلا برپا شده بود به آتش می‌کشیدند و جمعیت متفرق می‌شد. بطوریکه شنیدم، حکومت بعثی چند سال است مانع آمدن این دسته شده و امسال دومین سالی است که به سنت قدیم به زیارت می‌آیند. ولی گویا امسال مراسم خیمه سوزان عملی نشد. همچنین امسال نخستین سالی بود که اجازه دادند دستهٔ نجفیها در روز عاشورا وارد کربلا شود.

ورود جمعیت طویرجیها با چنان حالت حزن‌انگیز، هر بیننده را متأثر می کند. حرکاتی که بی هیچ ریا از خود نشان می‌دهند ناشی از شور و شوق و عشق فراوان است.

تقریباً سه ساعت بعد از ظهر بود که گل و لای خیابان طولانی سمت قبلهٔ صحن حسینی را پیمودیم و به محلی آمدیم که اتوبوسها مسافران را از آنجا به گاراژ می برند. ابتدا قدری این در و آن در زدیم، شاید از همانجا تاکسی یا سواری یا اتوبوس برای بغداد یا نجف پیدا کنیم نشد. مینی بوس رسید و با آن به گاراژ رفتیم. چه گاراژی، چشمتان روز بد نبیند! نسخه بدل خزینهٔ حمام بروجرد که قاآنی دربارهٔ آن گفته است:

خزینه چون ره مازندران پراز گل و لای

جماعتی چو خراطین در او گزیده مقام

هرکجا پا می گذاشتیم، تا بالای مچ به گل فرو می‌رفتیم. جمعیت موج می‌زد و درهم می‌رفت و از ماشین خبری نبود. آقای معممی را دیدیم متحیر ایستاده و می گفت: «من استخاره کردم اینجا بیایم بد آمد. آمدم و گرفتار شدم.» پس از مدتی سرگردانی، همان مینی بوس پیدا شد و ما را به جای اول باز گرداند. بالاخره لطف خدا مساعدت کرد، چند تن ایرانی مینی بوسی را برای نجف کرایه کرده بودند؛ قرار شد ما هم نفری نیم دینار (دو برابر کرایهٔ معمولی) بدهیم. اگر چهار برابر یا بیشتر هم می‌خواست می پرداختیم (چنانکه بالاخره هم پرداختیم). وقتی در مینی بوس جا گرفتیم، راننده دبه در آورد که باید چهار مسافر دیگر هم سوار کنم؟ بالاخره قرار شد ما دو نفر دو دینار بدهیم و آن چهار نفر هم هشت دینار. مینی بوس به راه افتاد و ما را به نجف رساند. نخست به سروقت مهمانخانهٔ توریستی رفتیم؛ به این بهانه که مهمان دو شب پیش شما هستیم، امشب هم به ما جا بدهید. معذرت خواست که اطاقها بوسیلهٔ زائران ایرانی اشغال شده. بالاخره، راه‌حلی به نظرش رسید و ما را به مهمانخانهٔ بلدیه راهنمایی کرد. اگر در آن شب بارانی و با آن پر و پای گل آلود به بیغوله‌ای روانه می کرد نعمتی بود، تا چه رسد به آن مهمانخانه که جز نداشتن نظافت، کافی عیبی نداشت.

روز بعد، به بغداد برگشتیم و به مهمانخانهٔ خودمان رفتیم؛ بدین امید که چون هفتهٔ پیش از حرکت به نجف، جا ذخیره کرده‌ایم، اطاق آماده است. مهمانخانه‌چی نگاهی به دفتر انداخت و گفت: «امشب جایی ندارید.» از من که جا ذخیره کرده‌ام و از او که نه، بالاخره معلوم شد بین روز و شب با هم اختلاف پیدا کرده‌ایم. من که گفته‌ام پنجشنبه ۱۴ دسامبر مقصودم شب بوده است و او روز پنجشنبه را به حساب گرفته. چون هر دو

مفصر بودیم ناچار شد در مهمانخانهٔ دیگری جایی برای ما تهیه کند و فردا به همان مهمانخانه برگشتیم.

روز بعد، شنبه ۲۵ آذر که به دانشکده رفتم، برنامه رفتن به موصل و سلیمانیه تهیه شده بود. از بغداد تا موصل ۴۰۰ کیلومتر است، هم با هواپیما می توان رفت و هم با اتومبیل. ترجیح دادیم با هواپیما برویم. قبل از حرکت به موصل، دوستان عراقی در بغداد یادآور شده بودند که استادان و دانشجویان موصل ناحدی نسبت به ایرانیان حالت محتاطانه‌ای دارند. مبادا سخنی بر زبانت رود که مایهٔ رنجش گردد. گفتم: «مطمئن باشید که برای وصل آمده‌ام نه فصل.»

در فرودگاه موصل، آقای دکتر طرف ابی‌العون، رئیس گروه ادبیات عرب و یک تن دیگر از استادان در انتظار ما بودند. سوار شدیم. مهماندار خوش آمد را به انگلیسی گفت و پاسخ شنید. جملهٔ دوم و سوم هم به همین ترتیب. جملهٔ بعدی را به عربی پاسخ دادم. مثل اینکه انتظار نداشت. با تعجب پرسید: «مگر شما از کابل نمی آیید؟» گفتم: «نه، از تهران می آیم!» کمی جا خورد. چون سابقهٔ قبلی داشتم، گفتم: «استاد افغانی که در انتظار او هستید دومین مهمان است و در آغاز بهار خواهد آمد.» ولی متوجه نگرانی درونی او شدم. این نگرانی را تقریباً با همهٔ استادان و بعض دانشجویان در هر برخورد ابتدائی داشتم که پس از مدتی گفت و شنود به صفا و صمیمیت مبدل می گشت. برای اینکه نگرانی وی زودتر از بین برود، گفتم: «نیازی نبود به فرودگاه بیایید. این تشریفات معمولا برای مهمانان و بیگانگان اجرا می‌شود. اینجا خانهٔ من است و شما و مردم موصل برادران من هستید. مردم یك خانه از یکدیگر انتظار پذیرایی ندارند.» متوجه تغییر حالت مهماندار شدم. چهره‌اش شکفته شد. لبخند شادمانی بر لبانش پدید آمد و گفت و شنود از صورت رسمی خارج گشت و رنگ یکرنگی به خود گرفت.

عصر همان روز، در یکی از کلاسها حاضر شدم. دانشگاه موصل، دانشکده ادبیات ندارد، رشتهٔ گروه عربی جزء دانشکدهٔ علوم تربیتی است. پس طبعاً در این دانشگاه بخش زبان فارسی یا بخش تحقیقات شرقی موجود نیست. درس فارسی که یکی از سه درس اختیاری (عبری، ترکی، فارسی) است در گروه ادبیات عرب تدریس می‌شود. در حال حاضر، این درس بواسطهٔ نداشتن استاد تعطیل است و سال گذشته استاد فارسی از مصر آورده بودند!

موضوع بحث، بنا به تقاضای دانشجویان، «شعر آزاد» یا به قول آنان «الشعر

الحر» در ایران بود. بدون هیچگونه حب و بغض تا آنجا که در خاطر داشتم تاریخچه‌ای از پیدایش شعر نو در زبان فارسی، علل پیدایش و رواج آن در دورهٔ اخیر، کساد نسبی بازار آن در این ایام، و علت کسادی و بزرگان شعر آزاد را شرح دادم. دانشجویان ادبیات موصل و سلیمانیه نام عده‌ای از شاعران معاصر را می‌دانستند؛ آقای فریدون مشیری را بیش از دیگران می‌شناسند. بسیاری از شعرهای او را به کردی ترجمه کرده‌اند. همچنین با نام نادرپور، شاملو، فروغ فرخزاد و چند تن دیگر از آقایان و بانوان نوپرداز آشنایند. در سخنرانی عمومی بحث از رابطهٔ فکری شاعران فارسی و عرب و تقلیدی که هردو دسته از یکدیگر کرده‌اند به میان آمد. در اینجا تعداد پرسشی که از استادان و دانشجویان رسید بیشتر از دانشگاه بغداد بود و عموماً جنبهٔ ادبی، اجتماعی یا تاریخی داشت.

شب را آقای دکتر احمدالبصیر، رئیس دانشکدهٔ علوم تربیتی در باشگاه دانشگاه دعوت کرد. محفلی بود ساده و بی‌تکلف؛ به سادگی و بی‌تکلفی مهماندار، سرشار از لطف و صفا و روح برادری اسلامی و وحدت فرهنگی.

روز بعد قرار بود یك ساعت و نیم بعد از ظهر با دانشجویان سال چهارم رشتهٔ علوم تربیتی و رشتهٔ ادبیات عرب گفتگویی داشته باشم. قبل از آنکه به کلاس بروم دکتر طارق گفت: «در اعلام برنامه اشتباهی رخ داده است. گمان می‌کنم بیشتر دانشجویان مطلع نباشند.» دانستم این عذرخواهی قبلی به‌خاطر آن‌است که شاید عدهٔ قابل توجهی از دانشجویان در کلاس حاضر نباشند. گفتم: «جای نگرانی نیست.» پس از چند دقیقه برگشت و گفت: «دانشجویان پی در پی به کلاس می‌روند.» وقتی وارد کلاس شدم تقریباً همهٔ دانشجویان حاضر بودند. نگاهی به تختهٔ سیاه افکندم، چند شعر روی تخته نوشته شده بود. تصور کردم تمرین استاد قبلی است که هنوز آن را پاك نکرده‌اند. ولی دکتر طارق مرا متوجه ساخت که این شعرها هدیهٔ دانشجویان است. از سرایندهٔ شعر خواستم شعرها را روی کاغذی بنویسد و به رسم یادگار بدهد. بی‌هیچ تکلف برگی از دفتر یادداشت درس خود کند و این شعرها را نوشت:

حییتك ارضی و حیّیتکم سماواتی
یا باعث العلم یا نبراس مرآت
یا درّة فاض فیها العلم مفخرة
فانبتت فی ربانا ای انبات

اهلا بمن حل فيناکی یضنی لنا
دربأ فکان علینا خیر مشکاة
و زانت الارض فی لقیاه اغنیة
فکان فی علمه لحنا بها آتی

شعر الطالب: فلاح محمد علوان، مع تحيات، الصف الرابع، قسم اللغة العربية، كلية التربية، الموصل ١٩٧٨/١٢/١٨

اگر این شعرها را یکی از استادان یا رئیس دانشکدهٔ تربیتی و حتی رئیس دانشگاه موصل برای من سروده بود، البته ممنون می‌شدم ولی برخود نمی‌بالیدم؛ زیرا در چنان صورتی شعر حسنهٔ تشریفاتی داشت. اما دانشجویانی که تا روز پیش آنان را ندیده بودم و پس از این ملاقات هم معلوم نبود دیگر آنان را ببینم و یا اگر ببینم بشناسم، آنچه بگویند از دل برخاسته است، و نشانهٔ آن است که در همین دو روز رابطهٔ روحی و پیوند معنوی میان آنان و من برقرار شده است. به آنها گفتم: «این نشانی است که ارزش همراه دانش را دارد. اگر مردمان مدالهایی را که گرفته‌اند برای افتخار به سینه می‌زنند، مطمئن باشند من این مدال دوستی را بر دلم نقش خواهم کرد تا پیوسته همراه باشد.»

از موصل تا سلیمانیه را با اتومبیل در مدت پنج ساعت می توان طی کرد. تاکسی فراهم کردند. با افسوس و تلخه گریه یکدیگر را وداع گفتیم. برای رسیدن به سلیمانیه باید از شهرهای اربل و کرکوک و چند دهکده گذشت. چیزی که برای من جالب بود، این که دهکده‌های سر راه هم بیمارستان یا درمانگاه داشت. چون دیر راه افتاده بودم، ساعت ۸/۵ بعد از ظهر روز ۲۸ آذر به سلیمانیه رسیدم. آقای دکتر اسماعیل السامرانی، رئیس گروه ادبیات عرب، در باشگاه دانشگاه منتظر ما بود. باشگاه سلیمانیه نوساز است، اطاقهای پاکیزه و مجهزی دارد. سلیمانیه در شمال عراق و منطقهٔ کوهستانی جزء مناطق سردسیر است و ساکنان آنان کُردند. در این منطقه مردم عموماً به کردی گفت و شنود می کنند، اما زبان عربی هم می‌دانند. تابلو به دو زبان عربی و کردی نوشته شده است. بسیاری از مستخدمان و مردم عادی سلیمانیه را دیدم که در گفت و شنود به زبان عربی ناتوان بودند، یا عربی را به دشواری سخن می گفتند و بر من اعتراض داشتند که چرا کردی نمی‌دانم و شاید هم اعتراضشان وارد بود.

صبح روز بعد، به دانشکده رفتم. ساختمان دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه ادبیات دانشگاه سلیمانیه نسبت به دانشگاه بغداد نوساز است اما اثاثیه و لوازم آن ساده و

بی تکلف. اطاقها با میز و نیمکتهای کهنه مجهز شده است. این بی علاقگی به تجمل یا رعایت نکردن آن در همهٔ سازمانهای دولتی عراق کم و بیش به چشم می خورد. روزی که برای دیدن شاعر بزرگوار، آقای عبدالوهاب بیاتی[8] به وزارت فرهنگ و هنر رفتم، نخستین چیزی که توجه مرا جلب کرد ساختمان وزارتخانه بود که مجموع ادارات آن به اندازهٔ دوسوم یکی از ادارات کوچك تابع وزارت فرهنگ ماست. اطاق آقای بیاتی که سمت معاونت یا مشاورت این وزارتخانه را دارد، اطاقی بود سه متر در چهار متر با میزی فلزی و سه صندلی از همان جنس.

روزی هم که برای تمدید اقامت خود به ادارهٔ اقامت رفتم، چون صندلی در اطاق نبود متصدی، صندلی خود را به من تعارف کرد و خودش دنبال پرونده‌ای رفت. این صندلی زمانی رویهٔ مشمعی مشکی داشته است که به مرور زمان و براثر پارگیهای جای به جای، رنگ آن تغییر یافته بود. گوشه‌ای از رویهٔ صندلی پاره شده بود و از درون آن سه لایه گونی پاره به هم چسبیده بیرون آمده بود. مسلم بود که به‌خاطر من و امثال من چنین صحنه‌سازی نکرده‌اند تا به ما بیگانگان نشان دهند که سوسیالیست هستند. حتی سازمانهایی هم که نوساز است و به خاطر ارتباط در سطح بین‌المللی باید دارای زرق و برق باشد، ساده و بی تکلف می نماید. اطاق دکتر عبدالرزاق محیی‌الدین، رئیس فرهنگستان عراق، ساختمانی نوساز بود اما آنچه از تزیینات بیش از مؤسسهٔ فقیرانه ما در آن به چشم می خورد این بود که اطاقهای لغت‌نامه فرش ندارد، در حالی که اطاق رئیس فرهنگستان فرش ماشینی داشت. در نخستین آشنایی، دانشجویان از من خواستند نمونه‌هایی از شعر فارسی برای آنان بخوانم و از سبکهای شعر سخن بگویم. فردای آن روز، سخنرانی عمومی داشتم. تالار سخنرانی دانشکده نوساز، صندلی و میز

۸. آقای عبدالوهاب بیاتی، ساعر جوان، نوبرداز و براحساس در ردیف نزار قبانی و سیاب و دیگر نوبردازان، در طبقهٔ جوان طرفدارانی دارد. از روزی که قطعاتی از وی به قلم استاد محترم آقای دکتر سفیعی کدکنی به نام «آوای وحس» ترجمه سده، بعض ایرانیان هم او را می‌سناسند. داستان آسنایی ما از این قرار اسب که روزی نامه‌ای به امضای او از قاهره رسید که یکی از استادان کویتی به من گفته اسب تو با عربها دوستی و به آنان کمك می کنی (نمی دانم بعض مأموران سیاسی یا فرهنگی ما در کنورهای عربی حه سلوکی دارند که مانند آقای بیاتی و یا آن استاد کویتی گمان می کنند ایرانیان دسمن عربند جز بنده!). سنیده‌ام کتابی از من به فارسی ترجمه سده، اگر ممکن است جند نسخهٔ آن را برایم بفرسب. و من فوری حند جلد با سب هوایی فرستادم و همین، مقدمهٔ دوستی ما شد.

و میکروفونها همه نو بود. معلوم می‌شد آنها را تازه خریده‌اند. احتمال نمی‌دادم مستمع فراوانی داشته باشم، ولی در لحظات اول تالار پر شد. قرار بود مدت سخنرانی سه ربع ساعت باشد که از آن تجاوز نکردم.

ناهار مهمان رئیس دانشکده، آقای دکتر کامل‌البصیر بودم. به همین مناسبت، رئیس جلسه از دانشجویان نخواست سؤالات خود را مطرح کنند. آقای دکتر محمد نوری عثمان که تنها استاد فارسی این دانشگاه است و دکترای فارسی خود را از دانشکدهٔ دانشگاه تهران گرفته است، عصر آن روز به من گفت: «دانشجویان از این که فرصت به آنان داده نشد، ناراضی بودند. آنها می‌خواستند ساعتها باشما گفتگو کنند.» در دانشگاه سلیمانیه بخش فارسی و تحقیقات شرقی وجود ندارد، ولی برخلاف موصل درس فارسی در دانشکدهٔ ادبیات تدریس می‌شود. روز بعد، در کلاس آقای محمد نوری عثمان حاضر شدم. ابتدا او درس معمولی خود را شروع کرد. متنی که درس می‌گفت مجلد دوم گنج سخن دکتر صفا بود. قطعه‌ای از نظامی را درس گفت و سپس شاگردان از من خواستند در بارهٔ شعر نو و شاعران نوپرداز سخن بگویم و خواستند سخنرانی به فارسی باشد. بیشتر دانشجویان سلیمانیه از مردم همین شهر و از شهرهای کردنشین هستند که فارسی را به خوبی می‌فهمند. اینان شاعران نوپرداز را خوب می‌شناسند.

شب آخر مهمان گروه ادبیات عرب بودم. آقای دکتر طارق رئیس دانشگاه هم در مهمانی شرکت داشت. تقریباً تمام جلسه به مشاجره بین شعر نو و شعر موزون گذشت. استادی جوان و پرشور به نام دکتر احمد که او را «کاکه احمد» («کاکه» در مناطق کردنشین عنوان احترام مخاطبه است، به جای کلمهٔ آقا) می گفتند، از شعر بی‌وزن طرفداری می کرد. رئیس دانشگاه و رئیس قسمت ادبیات عرب و نیز استادان دانشکدهٔ کشاورزی و به طور کلی، اکثریت قریب به اتفاق حاضران مجلس مخالف او بودند. رئیس دانشگاه و دکتر اسماعیل عقیده داشتند که ترویج شعر بی‌وزن مانند ترویج لهجه های محلی موجب به هم خوردن وحدت عربی خواهد شد؛ در صورتی که کاکه احمد معتقد بود بین وزن عروضی و وحدت عربی هیچگونه همبستگی نیست و حق با او بود. افراط شاعران نوپرداز عرب در تجاوز به حریم مقدسات اخلاقی موجب تهیج احساسات گروهی بزرگ گردیده است و چنین استدلالها عکس‌العملی است در مقابل این افراط. در آن جلسه کمتر شاعر نوپردازی ماند که از حاضران لعن و طعنی نصیب

ببرد. حتی دوست من عبدالوهاب بیاتی نیز که پس از سالها غربت و دربدری در مصر و روسیهٔ شوروی به عراق بازگشته است، مورد بی‌مهری جمع واقع شد. تنها سیاب بود که همه سبک او را می‌پسندیدند. حتی مخالفان شعر نو هم معتقد بودند که در شعر سیاب وزن عروضی وجود دارد.

روز سی‌ام آذر، سلیمانیه و یاران را وداع کردیم و راه بغداد را در پیش گرفتیم. رئیس کتابخانهٔ عمومی دانشگاه موصل هم به عنوان بدرقه تا بغداد ما راهمراهی کرد. به کرکوک که رسیدیم، گفت: «خانهٔ من در این شهر است. اگر اجازه بدهید بروم و لباسهای خود را عوض کنم.» با رانندهٔ ماشین دسته‌جمعی به خانهٔ او رفتیم. ساکنان خانه که پدر، مادر، برادرزن، برادر و فرزند او بودند با چنان گرمی و گشاده‌رویی از ما پذیرایی کردند که به شرح نمی گنجد. هنگامی که می‌خواستیم خانه را ترک بگوییم، پدر که مردی شصت و اند ساله بود، گفت: این شعر فارسی را برای شما می‌خوانم به عنوان سر راهی بپذیرید:

گفتمش مگذر زمانی، گفت معذورم بدار

خانه پروردی چه تاب آرد غم چندین غریب

به راه افتادیم و قریب ظهر به بغداد رسیدیم. فردای ورود، به دانشکده رفتم، از برنامه فقط سخنرانی دانشگاه مستنصریه باقی مانده بود، ولی آقای دکتر معروف رئیس بخش کردی، پیش از مسافرت به موصل، ضمن ابراز حسن ظن و این که بخش کردی هم نباید بی نصیب بماند، دعوتی کرده بودند که جلسه‌ای با حضور استادان بخش کردی و دیگر بخشهای تحقیقات شرقی (در صورت تمایل) داشته باشیم. در جلسهٔ سخنرانی مستنصریه استادان گروه ادبیات و دانشجویان گروه و عدهٔ دیگر از سایر گروههای حاضر بودند. جلسهٔ دانشگاه مستنصریه پیش از آنچه انتظار می‌رفت، موفقیت آمیز بود. در آغاز این جلسه پیام رئیس دانشگاه تهران را ابلاغ کردم. موضوع بحث گرویدن ایرانیان به دین مقدس اسلام و انتشار اسلام در ایران، خدمات علمی و سیاسی و تبلیغات ایران در گسترش اسلام در آسیای صغیر و جزایر اقیانوس هند بود. ضمن بحث گفتم: «آنچه سبب شد اسلام در مدتی کوتاه در سراسر ایران نفوذ کند، برتری نظامی و قوهٔ قهریهٔ عرب نبود بلکه سادگی و بی‌پیرایگی دین مبین اسلام از یک سو و عدالت اجتماعی احکام دین و مساواتی که ایرانیان را پس از تحمل صدها سال ستم و بی عدالتی شیفتهٔ آن ساخته بود از سوی دیگر، مردم را به اسلام متمایل ساخت.»

سپس بحث در زبان عربی و کوشش ایرانیان در بارور ساختن آن به میان آمد و سرانجام اشاره‌ای به نوشتهٔ بعض مورخان یهودی معاصر کردم، که همهٔ کوشش آنان این است که فتح اسلامی را به حساب حملهٔ غارتگرانهٔ عرب به خاطر ازدیاد مال و منال بگذارند. محبتی را که استادان و دانشجویان در پایان جلسه ابراز داشتند، هیچگاه از یاد نخواهم برد. معاون دانشکده شرحی را که همان لحظه نوشته بود پشت میز خواند که قسمت آخر آن را که جنبهٔ عمومی دارد ترجمه می کنم: «ما می خواهیم از جانب ما درود ما را به دوستان روشنفکر ما در کشور دوست ما ایران و نیز استادان دانشگاه تهران و دانشگاههای ایران برسانید! ما هم صفوف خود را متشکل کرده همگام با شما با استعمار و امپریالیسم و صهیونیسم و برادرکشی با پیروزی همه ملتهایی که در چنین جنگها درگیرند پیکار می کنیم».

جلسهٔ بخش کردی با حضور استادان بخش و استادان رشتهٔ تحقیقات شرقی تشکیل شد. سخن از سبکهای شعر فارسی و انواع شعر به میان آمد. سپس آقای دکتر کاوس، یکی از استادان بخش، گفت: «سؤالی دارم که شاید خارج از موضوع باشد، ولی به هر حال بهتر است مطرح شود. می خواهم بدانم نظر شما در بارهٔ دانشمندانی که در ایران بوده‌اند و به عربی کتاب نوشته‌اند و عربها اخیراً آنان را ایرانی می‌دانند، چیست؟ همچنین بسیاری از دانشمندان را می‌شناسم که از نژاد کرد هستند ولی به فارسی یا عربی کتاب نوشته و یا شعر سروده‌اند.» گفتم: «قبل از اینکه پاسخ شما را بدهم، بگذارید نکته‌ای را که در دیگر دانشگاههای عراق هم متذکر شده‌ام تکرار کنم. ما خدمتگزاران فرهنگی هستیم که مرزی بسیار گسترده دارد. در عین حال که هر دسته از ما تابع کشوری هستیم که با مرزی مشخص از دیگر کشورها مجزاست، این جدایی سیاسی مانع همکاری ملی در گسترش فرهنگ دیگر ملتها نیست. قلمرو فرهنگی ما مرز وسیعتری دارد که یک سوی آن اقیانوس اطلس و یک سوی آن ماورای جبال قفقاز و سوی دیگر آسیای مرکزی است. تمام این مناطق پهناور سرزمین فرهنگی ماست. دانشمندانی که از این سرزمینها برخاسته‌اند، در عین حال که هریک از آنها ملیتی خاص داشته است، خود را خادم فرهنگ اسلامی و یا مروج علم بشری می‌دانسته‌اند و هیچگاه بدین فکر نبوده‌اند که چند درصد این خدمت عاید سرزمینی می‌شود که در آن متولد شده‌اند و یا در آن می‌میرند. مولد و مدفن برای آنان امتیازی به حساب نمی آمد. حالا برگردیم به اصل مطلب: اولا این میراث پسر نهر و دختر نهر در خدمتهای علمی،

سوقاتی است که اروپاییان پیش از جنگ جهانی اول برای مسلمانان آوردند و آن هنگامی بود که تصمیم گرفتند وحدت ملل اسلامی را از میان ببرند. آنچه مسلم است این که هیچیک از علمای اسلام عرب یا ایرانی هنگام نوشتن کتابهای خود با قید ایرانی یا عرب بودن دست به قلم نمی‌برد؛ اگر مسلمانی پاکدل بود، برای رضای خدا می نوشت وگرنه برای خدمت به علم. این دانشمندان مانند آفتابند که بر همهٔ جهان نور می‌افکنند. در سر لوحهٔ فرهنگی که ما خود را خدمتگزار آن معرفی می کنیم، عنوان شده است که هرکس برای رضای خدا خدمتی انجام دهد او نزد خدا گرامی است. معنی آن این است که او خود حق تفاخر بر دیگران ندارد و دیگران هم حق ندارند به خاطر او تفاخر بفروشند. با این آیه حساب این مفاخره‌های بی‌معنی بسته می‌شود. اما از جهت بهره برداری از میراث، البته حقیقت تاریخی و جغرافیایی را نباید نادیده گرفت. مسلماً عالم در هر سرزمین به دنیا آمده آن سرزمین زادگاه اوست و این حقیقت با نسب سازی و جعل سند تغییر نمی کند. اما چنانکه گفتم، اثر وجودی آن عالم به همهٔ مردمی تعلق دارد که از آن بهره‌مند بوده‌اند و هستند.»

در این چند روز توقف، گذشته از این که استادان بخش تحقیقات شرقی و عموم استادان دانشگاه بغداد و مستنصریه و موصل و سلیمانیه با محبتهای فراوان مرا شرمنده کردند، گروهی از دبیران و معلمان ایرانی هم که زیارت آنان نصیبم گردید، به حدی تفقد فرمودند که زبانم از سپاس عاجز است. خداوند به همه توفیق خدمت به دین و علم و مردم عطا فرماید.

دوستان عراقی و ایرانی اصرار داشتند که چند روزی دیگر بمانم ولی نگرانی بیش از حد، رخصت نمی‌داد. چون بلیط هواپیمای ما از شرکت هواپیمایی عراقی بود، روز دوشنبهٔ یازدهم دی ماه را برای حرکت تعیین کردم. بواسطهٔ اعتصاب فرودگاه تهران، دوشنبه به جمعه و جمعه به روز نامعلوم، یعنی اطلاع ثانوی موکول گشت. سرانجام دست به دامن آقای قائمی مدیر شرکت هواپیمایی ایران در بغداد شدیم، ایشان پذیرفتند که ما را هم جزء باقی مانده‌های زائران ایرانی حرکت دهند. همین وعده را هم عملی کردند و روز شنبهٔ شانزدهم دی ماه به تهران برگشتیم.

در دیار آشنایان، ۱۳۵۷

در شهر نقش آفرینان

چینیان گفتند ما نقاش‌تر
رُومیان گفتند ما را کرّ و فرّ
مولوی

اواخر سال ۱۳۶۶، دعوتنامه‌ای از دانشگاه پکن رسید. من و همسرم را برای مدت یك ماه به چین خوانده بودند. از من دعوت شده بود در رشتهٔ فارسی بخش زبانهای خاوری آن دانشگاه با استادان و دانشجویان رشتهٔ زبان و ادب فارسی گفت و گویی داشته باشم. در نامه‌ای جداگانه خواسته بودند این مسافرت در اردیبهشت ماه سال ۶۷ انجام شود که پکن در این ماه هوایی معتدل دارد. اردیبهشت ماه با ماه مبارك رمضان مصادف بود. ناچار پذیرفتن دعوت را به خردادماه انداختم، اما برای رفتن به چین روزشماری می کردم. چین برایم سرزمینی بود پر از شگفتی بلکه اسرارآمیز، و سابقهٔ آشناییم با این سرزمین به بیش از شصت سال می‌رسید. در این مدت دراز هر چند زمینهٔ معلوماتم دربارهٔ چین برحسب مطالعات گوناگون هر یك جای خود را به‌دیگری داده بود. اما آنچه در کودکی به‌خاطر نقش بست به آسانی زدودنی نیست.

جا دارد بپرسید تو در سن شش و هفت سالگی دربارهٔ چین چه آموختی جز آنچه در جغرافیای دبستانهای آن روز در این باره نوشته بودند؟ پرسشی است بجا. اما چنانکه بارها نوشته‌ام، متأسفانه من نه به مدرسه رفتم و نه تحصیل منظم و به اصطلاح کلاسیك داشتم. ما در آغاز عم جزء می خواندیم و چون به خواندن فارسی می‌رسیدیم، حد و مرز از میان می‌رفت؛ هر کس هر کتابی که در دسترس داشت به مکتب خانه می آورد و می خواند. از گرگ و روباه و عاق‌والدین و سنگتراش و دلیلهٔ محتاله و حسین کرد شبستری گرفته تا طوفان البکاء و محرق‌القلوب و... نمی‌دانم از کجا کتاب کوچکی به دستم‌رسید (بعدها مطلب آن‌را در عجائب‌المخلوقات قزوینی یافتم). در آن کتاب نوشته

بود گلیم گوشان قومی هستند در نزدیکی یأجوج و مأجوج، که دوگوش چون گوش فیل دارند؛ یکی را فرش زیر می‌سازند و یکی را چون لحاف به سر می کشند. البته تنها بدین شرح بسنده نکرده بودند، بلکه تصویری هم از دو موجود انسان مانند با گوشهای دراز و پهن در نیم صفحهٔ کتاب جای داشت که دیگر کسی نتواند در درستی آن نوشته تردید کند.

و باز از بزرگتران خود شنیدم که این گلیم گوشان، شبها پشت دیواری که رو به روی آنان کشیده، می آیند و با زبان خود دیوار را می‌لیسند و چون سپیدهٔ صبح می‌دمد ضخامت دیوار به اندازهٔ برگ کاغذ می‌رسد. اما گلیم گوشان که از ترس نگهبانان بالای دیوار جز در شب نمی‌توانند بیرون آیند، دیوار را رها می کنند. شب دیگر که به سر وقت دیوار می‌روند، می بینند به حالت نخستین بازگشته است و در سراسر سال کار گلیم گوشان همین است.

بدیهی است ما عقلمان نمی‌رسید بپرسیم زبانی که دیواری را بساید باید مانند سوهان آهنی باشد و سوهان آهنی چگونه در دهان گوشتی جا می گیرد؟ و اگر دهان هم از جنس زبان باشد ناچار گوشها هم از شکل لحاف و تشك بیرون می‌رود. ولی به هر حال عقلمان می‌رسید بپرسیم دیواری که به ضخامت یك برگ کاغذ رسیده چگونه به حالت نخستین برمی گردد، و پاسخ می‌شنیدیم مانند آب چاه خانه‌هاتان که از بام تا شام آن را می کشند چندانکه به آخر می‌رسد، ولی فردا بامداد که به سر چاه می‌روید می‌بینید چاه پر آب است. و باز در قصه‌هایی که شب به هنگام خواب برایم می گفتند، این بود که در چین درختی است میوهٔ آن به شکل سر آدمی؛ چون باد به این درخت می‌وزد، میوه‌ها به هم می‌خورد و صدای واق‌واق از آنها به گوش می‌رسد. و بعضی که در قصه گفتن چرب‌زبان‌تر بودند می گفتند این صدای واق نیست بلکه آواز تسبیح آن درختان است.

و مهمتر این که سالها بعد که آگاهی‌ام دربارهٔ چین فزونی یافت و دانستم گلیم گوشان و سگسارانی که در جزیره‌های چین به سر می برند، پرداختهٔ خیال جهاندیدگان است، درخت واق‌واق را نمی توانستم فراموش کنم. چرا که گذشته از اسدی طوسی که در گرشاسب نامه داستان آن را آورده مرحوم دکتر معین در جزء چهارم برهان قاطع ذیل کلمهٔ «واق» نوشتهٔ جهانگردان و جغرافیادانان را از ایرانی و عرب و چینی گرد آورده که با خواندن آن حاشیهٔ طولانی معلوم می‌شود «تا

باشند خبر کی مردم بگویند خبرها». و همین نوشته سبب شد که دو سال پیش، از آقای جان هون‌بن، استاد ارجمند و رئیس سابق بخش فارسی دانشگاه پکن که برای شش ماه مطالعه به ایران آمده بود، بخواهم تا دربارهٔ این درخت و وجه نامگذاری آن تحقیق کند و طبق توضیحی که خانم ایشان ـ خانم لی ـ به من دادند، چنین درختی در آن سرزمین وجود دارد و میوهٔ آن به شکل سر بچه است اما از فریاد میوه‌ها چیزی نمی‌دانستند؛ و هر چند می گفتند، ما بچهٔ کوچك را «واق» می گوییم.

اگر چنین درختی در چین باشد، باید گفت از نوع خربزهٔ درختی است که در هندوستان فراوان است و من آن درختها را بارها دیده‌ام.

از اینها گذشته، کاسه بشقابهای چینی در خانه داشتیم که نقشهای زیبایی داشت. و سالها بعد در گلستان خواندم که سعدی شنیده است خاك این کاسه‌ها را باید چهل سال بورزند. «والعهدة علی الراوی!» خوب چگونه می‌شود گروهی کارگر چهل سال پشت سر هم خاکی یا خاکهایی را بمالند تا برای ساختن کاسه بشقاب آماده شود، و آنگاه شناسنامهٔ این خاك را چه کسی تعیین می کند؟ عادتاً نمی توان گروهی کارگر را چهل سال بر سر توده‌ای خاك معطل کرد. و بالاخره چه بردبارند چینیان که چهل سال گلی را پا می‌زنند تا از آن کاسه و بشقاب درست کنند. در حالی که در کشور ما، صد به روزی می کنند.

خلاصه آنکه شگفتی پس شگفتی و ابهام پس ابهام و اسرار پس از اسرار پیرامون چین در ذهنم نقش می بست. سلسله مقاله‌هایی هم با عنوان «دکتر فو» در نامهٔ شهربانی خواندم. نامهٔ شهربانی مجله‌ای بود که پیش از شهریور بیست با کاغذ خوب و چاپ مطلوب منتشر می‌شد. مقالهٔ «دکتر فو» پر از داستان شگفت‌انگیز حیجان بود و در عین شگفت‌انگیزی وحشتناك از تصرفی که دکتر فو و رئیس او «ماندران کیمنگ» با نگاههای نافذ خود در مأموران دولتی انگلیس می کردند و آنان را به هر کاری وا می‌داشتند.

مدتی رشتهٔ مطالعاتم در این باره گسیخت. سپس سالها بعد باز با چین و داستانهایش روبرو شدم. اما این بار نه جای قصه‌های شب و کتابهایی چون عجائب‌المخلوقات، به سندهایی رسیدم که نوشتهٔ شاهدان یا شاهد عینی است و باز هم پر از غرائب:

«لباس مردم چین بزرگ و کوچك در زمستان و تابستان حریر است.»[1] خدایا مگر در این کشور چه قدر حریر می بافند که همهٔ مردم آن حریر پوشند؟

«چینیان سه سال بر مردگان خود می گریند و اگر کسی نگرید با چوب او را می زنند.»[2]

این دیگر عجیب تر! آخر چگونه ممکن است کسی سه سال پشت سر هم گریه کند؟ و گریه‌ای که از ترس چوب از چشم در آید، چه سودی دارد؟

«فقیر و غنی در چین خط و نوشتن می آموزند.»[3] عجب! پس این که می گویند تعلیمات اجباری دستاورد کشورهای پیشرفته سدهٔ بیستم میلادی است، و این که فلان کشور به خود می بالد که ما در سدهٔبیستم بیسواد نداریم، لافی است بی جا، چرا که در هزار و سیصد سال پیش، چینیان همگی خواندن و نوشتن می‌دانسته‌اند و بالاخره سلسله مقاله‌هایی هستند در روزنامه‌های عصر تهران با عنوان:

«چین، غولی که به پا می‌خیزد.»

باگذشت زمان و مطالعهٔ مداوم، برایم مسلم شد که پایهٔ معلومات کودکیم دربارهٔ چین بی‌اصل بوده است. از گلیم گوشان گرفته تا سگساران و آدمیانی که در جزیره‌های دریای چین به یکپا می‌دوند و چنان می‌دوند که آدمی به دو پا بدانها نمی‌رسد، همهٔ اینها افسانه است. ولی ده سال پیش اتفاقی افتاد که اهمیتش از داستانهایی که در کودکی شنیده بودم کمتر نمی‌نمود.

روزی در مؤسسه لغت نامهٔ دهخدا نشسته بودیم. پنج شش نفر جوان که به چشم من همگی یك شکل و یك قد بودند، پیدا شدند. گفتند اینها دانشجویانی هستند که از چین آمده‌اند تا فارسی بخوانند اما نه نمره می‌خواهند و نه مدرك. حالا تصدیق می کنید که این پیش آمد برای معلمی مانند من چه قدر شگفت است عجیب تر از گلیم گوشان و از میوه‌هایی که «سبحان الله الملك الواق» می گویند.

آخر مگر می‌شود دانشجویی درس بخواند و نمره و مدرك نخواهد؟ تمام دعواهای ما با بعضی دوستان بر سر این است که باباجان نمره و مدرك پیشکشتان، بیایید محض رضای خدا کمی هم درس بخوانید و آنان می گویند: «خذالغایات واترك المبادی.» و بازشگفت تر این که روزسرد زمستانی بود. برفی سنگین باریده بود. صبح که

۱. اخبار الصین والهند، ص ۱۰
۲. همان، ص ۱۶
۳. همان، ص ۱۷

به محوطهٔ لغت‌نامه درآمدم، تقریباً چهل سانتیمتر برف روی زمین نشسته بود. ظهر که خواستم به خانه برگردم، دیدم برفها در گوشه‌ای انباشته است و محوطهٔ ساختمان را از برف پاک کرده‌اند. در خدمتگزاران لغت‌نامه چنین همتی نمی‌دیدم. ولی به هر حال از آنها تشکری کردم. اما معلوم شد دانشجویان چینی پیش از آنکه به کلاس درس آقای دکتر دبیر سیاقی بروند، پارو به دست گرفته برفها را رفته‌اند. و شنیدم به مستخدمان لغت‌نامه گفته‌اند ما وقت خودمان را با بیکاری تلف نمی‌کنیم. خوب کشوری که دانشجویش برای درس خواندن نمره و مدرك نخواهد و پارو به دست بگیرد و برف محوطه‌ای را که برای فرا گرفتن درس بدان آمده پاك کند، کارگرش چه خواهد کرد؟ هیچ بعید نیست اگر در یك شب با زبان دیواری را به قدر یك ورق کاغذ نازك نکند، با بیل و تیشه این کار را انجام دهد. و به چشم دیدم چنین کاری را کرده‌اند و در جای خود از آن سخن خواهم گفت.

حالا می‌بینید که حق داشته‌ام برای رفتن به چین و دیدن آن سرزمین روزشماری کنم.

زیاد دردسرتان ندهم، روز بیست و هشتم اردیبهشت از فرودگاه مهرآباد حرکت کردیم و پس از قریب هشت ساعت به فرودگاه پکن رسیدیم. اختلاف ساعت ما با پکن چهار ساعت و نیم است و چون به مناسبت فصل بهار، ساعت را یك ساعت پیش آورده‌اند، اختلاف به پنج ساعت و نیم می‌رسد. ساعت هفت و نیم به وقت محلی به فرودگاه پکن رسیدیم.

در فرودگاه پکن، جناب آقای بروجردی سفیر جمهوری اسلامی ایران، آقای قائلی مسئول امور کنسولگری، آقای ثابتی مسئول امور فرهنگی در سالن تشریفات و آقای زین‌یان‌شین استاد بخش فارسی دانشگاه پکن و دو تن از دانشجویان فوق لیسانس در سالن عمومی در انتظار بودند.

من پیش از این آقای بروجردی را ندیده بودم. اما با پدر بزرگوارشان که از روحانیان جلیل‌القدر و امام مسجد «امام» (مسجد شاه) بروجرد هستند، چهل سال است دوستی دارم و جد بزرگوار ایشان در نجف بر من حق استادی داشتند (رضوان الله علیه).

پس از آنکه از فرودگاه به راه افتادیم، چهار چشمی پی دیدن چیزهای عجیب بودم؛ البته نه از نوع گلیم‌گوش و مردم یك پا و درخت واق. چه، می‌دانستم آنها افسانه است.

اما لباس حریر زن و مرد را که نمی‌شد افسانه به حساب آورد. متأسفانه از لباس حریر بر تن مردم نشانی ندیدم. لیکن آنچه را هم که آقای دکتر اسلامی ندوشن در یادداشتهای خود نوشته‌اند: «همه در لباسهای یکسان و یك رنگ‌اند»، متأسفانه یا خوشبختانه درست از آب در نیامد. زنان و مردان و کودکان در لباسهای رنگارنگ دیده می‌شدند و پس از چند روز توقف دانستم نه تنها لباسها رنگارنگ است بلکه هر نوع لباس با هر دوختی که بخواهند در فروشگاههای شهر پکن موجود است. و مهمتر این که شبها و روزها تلویزیون برای فروش این لباسها تبلیغ می کرد. البته نه برای امثال ما که باید بانهایت صرفه‌جویی زندگی کنیم.

در بین راه، باز از چیزهایی که انتظار آن را نداشتم نظم رانندگان بود. با آنکه پیشاپیش راننده باز بود، ماشین را به آهستگی می‌راند. بعدها که سبب آن را پرسیدم، گفتند به خاطر صرفه‌جویی در استهلاك ماشین است و اگر پیش رو بسته و دو طرف او باز بود، در خط مستقیم می‌رفت و به چپ و راست نمی گردید.

سراسر راه را درختان سرسبز و زمینهای زیر کشت پوشانده بود، چنانکه در پیمودن چهل و پنج کیلومتر مسافت میان فرودگاه و دانشگاه زمین سیاه ندیدم. راهنمای من می گفت، در روز درختکاری حتی سفیران کشورها هم باید درخت بکارند، و این نشانهٔ دوستی است. پس تعجبی نداشت که پکن آنهمه سرسبز باشد.

یکسره به دانشگاه آمدیم. محوطهٔ دانشگاه در حدود یك میلیون متر مربع است. این دانشگاه یکی از چند دانشگاه شهر پکن، و قدیمیترین و بزرگترین دانشگاههای این شهر است.

برابر آماری که در سال ۱۹۸۶ گرفته‌اند در سراسر چین ۱۰۵۴ دانشگاه و مدرسهٔ عالی وجود دارد که ۶۸ دانشگاه آن در شهر پکن است. این دانشگاه که آن را به همین نام «دانشگاه پکن» می‌خوانند، به‌اصطلاح ما دانشگاه مادر است و در سال ۱۸۹۸ تأسیس شده است، و قدیمترین دانشگاه چین به شمار می آید. چنانکه شنیدیم، این دانشگاه حدود هشتاد هزار دانشجو دارد. زمین دانشگاه در قدیم با زمین وسیعتری در شمال شرقی که قصر سوخته در آن است[۴]، نیز با قصر تابستانی که از آن سخن خواهم گفت، پیوسته بوده و همگی به خاندان پادشاهی اختصاص داشته است.

۴. دربارهٔ «قصر سوخته»: مجلهٔ نشر دانش، سال هشتم، ش ۱ (یادداشتهای آقای ستوده)

در وسط دانشگاه استخری یا بهتر بگویم، دریاچه‌ای است که گرداگرد آن در حدود پنج کیلومتر است.

چنانکه شنیدم، خاک این دریاچه را برداشته و در سراسر زمین به شکل تپه‌های مصنوعی در آورده‌اند؛ چنانکه، جای جای، مانع دیدن فضای باز شده است. آقای «لی»، معاون دانشکده، گفتند این تپه‌ها به شکل خاصی ترتیب داده شده، هندسهٔ تپه‌ها و سر درختکاری تپه‌ها و کیفیت قرار گرفتن ساختمانها از سبب خاص حسی حکایت می کند.

دانشگاه دو در بزرگ از سوی غرب و جنوب و یک در نیمه بزرگ از سوی شرق و یک در کوچک در ضلع جنوب غربی دارد.

روزهای نخست، گمان می کردم مردمی که درون دانشگاه سوار دوچرخه در رفت و آمد هستند همگی استادان و یا دانشجویان‌اند و تعجب می کردم که چطور پیرمردانی با لباس کهنه یا پیرزنانی بقچه در بغل برای تدریس یا تحصیل به دانشگاه می آیند. بعداً دانستم خیابانهای اصلی دانشگاه، راه عبور همگانی است و مردم برای کوتاه کردن راه خود محوطهٔ دانشگاه را بر دیگر راهها که طولانیتر است، ترجیح می‌دهند. و باز تعجب کردم که چگونه در چنین محوطهٔ علمی با این همه دانشجو، هر کسی می تواند به درون آید و برون رود و سرباز یا نگهبان مانع رفت و آمد وی نگردد؛ بخصوص که همیشه نگهبانان مرد یا زن بر درهای دانشگاه ایستاده بودند. در یکی از شبها گروهی اوباش، دانشجویی را پشت دیوار دانشگاه کشتند و از آن پس مراقبت شبانه آغاز شد.

شبی، همراه آقای روحی صفت دبیر اول سفارت و خانوادهٔ ایشان، به دانشگاه آمدیم. پاسبان سر راه ما را گرفت. ندانستیم چه می گوید و نمی‌دانستیم چه باید گفت؟ دختر کوچک آقای روحی صفت که هشت نه ساله است و چینی را خوب حرف می‌زند، جمله‌ای به زبان آورد و نگهبان با شنیدن آن جمله با احترام راه ما را باز کرد. پرسیدم: «به نگهبان چه گفتید؟» پاسخ داد: «گفتم خانهٔ ما اینجاست.»

— در ضلع غربی دریاچه پایه‌ای به شکل تنهٔ قایق دیده می‌شود.

آقای «لی» گفتند: «برادر امپراتور می خواسته است به تقلید شاه که قایقی سنگی در دریاچهٔ قصر تابستانی دارد، قایقی بسازد ولی بدو اشارت شده است فضولی موقوف! ناچار وی پای خود را درون لحاف کشیده و ساختمان قایق بدین‌سان که هست مانده.»

آن قایق را که در باغ تابستانی است و از سنگهای تراشیدهٔ بزرگ ساخته‌اند دیدم. چه مبلغی صرف ساختن آن شده معلوم نیست و قایق سنگی چه سودی دارد؟ معلوم است

هنوز در اتاق درست جا بجا نشده بودم که آقای چن، رئیس دانشکده و معاونان او آقای «لی» و آقای «زهانگ» برای خیرمقدم آمدند. و پس از آنان، آقایان قائلی و ثابتی با پیام جناب سفیر که اگر محل اقامت مناسب نیست، در مهمانخانه‌های داخل شهر جا آماده‌شود. و می دانید که هیچ انسان عاقلی زندگی در باغ یك میلیون متری را با اتاق محدود مهمانخانه، هر چند مجلل باشد، عوض نمی کند.

فردای آن روز، آقای زین برنامهٔ هفتهٔ آینده را آوردند و این قاعده‌ای بود که در آخر هر هفته برنامهٔ هفتهٔ آینده را به دستم می‌دادند.

روز جمعه سی‌ام اردیبهشت ــ فردای ورود ما ــ را برای دیدار مسجد «نیوجه» معین کرده بودند. ساعت هشت بامداد، تاکسی جلو ساختمان آماده و آقای زین‌یان‌شین و خانم مو منتظر ما بودند. تاکسی نشستن در پکن برای گروهی خاص میسر است. همگان از دوچرخه استفاده می کنند. راستی که باید پکن را شهر دوچرخه نامید. نمرهٔ یکی از دوچرخه‌ها را که نزدیك محل اقامت ما گذارده بودند خواندم، هفت میلیون و ششصدهزار بود که رقمهای بعد ششصدهزار را به خاطر ندارم. می توان گفت، عموم مردم از داشتن اتومبیل سواری محروم‌اند، و کرایهٔ تاکسی هم بسیار گران است.

روزی که از شهر شیان برگشتم، چون ساعت بازگشت را اطلاع نداده بودم، با تاکسی به دانشگاه آمدم. از من صد و بیست یوئن گرفت که اگر با دلار بازار آزاد حساب کنیم در حدود دو هزار و ششصد تومان خواهد شد. خوب، استادی که در ماه صد و چهل یوئن حقوق می گیرد چگونه می تواند با تاکسی رفت و آمد کند؟

این است که عموم استادان و حتی رؤسای دانشکده‌ها دوچرخه‌سوار بودند. نرخ تاکسی هم بر حسب کهنه و نو بودن گران و ارزان است و از این که برای ما تاکسی نو مجهز به دستگاه سردکن می آوردند معلوم بود تا چه اندازه نزد مهماندارانمان حرمت داریم. اما کرایهٔ اتوبوسها ارزان است. آنچنان ارزان که باید گفت رایگان است، دو ریال و نیم تا سه ریال. اما پناه بر خدا که هنگام سوار شدن اتوبوس چه رنجی باید کشید. من برای امتحان و نیز بیشتر دیدن وضع شهر، چندبار سوار شدم. اتوبوسها دو اطاق به هم پیوسته است، سه در ورودی دارد، شمار صندلی اندك است، غالباً باید سر پا ایستاد. بعضی اتوبوسها هم ایستگاه بین راه ندارد و اگر کسی متوجه این نکته نباشد، دچار زحمت خواهد شد.

مسجد نیوجه

«نیو» به معنی گاو و «جه» به معنی محله است. هر چه جست و جو کردم وجه تسمیهٔ آن روشن نشد. به نظر می‌رسد، مسلمانانی که در روزگاران گذشته در این محل سکونت داشته‌اند، بیشتر گاودار بوده‌اند.

نیوجه محله‌ای است قدیمی و مسلمان‌نشین. در ساختمان مسجد سبک سنتی چین رعایت شده است جز محراب آن که رنگ اسلامی دارد. ولی به جای کاشیکاری از هنر نقاشی استفاده شده و تمام سقف و دیوارهای مسجد با زمینهٔ سرخ روشن و گلرنگهای زرد و لاجورد و سیاه و سبز نقاشی شده است.

آقای زین یان شن و خانم مو ما را همراهی می‌کردند. امام مسجد منتظر بود. در تالار مسجد نشستیم. امام، عربی را به کندی و فارسی را کندتر از آن می‌گفت. امام نورالدین داود مردی پنجاه ساله، خوش‌سیما و متبسم است و از ایران هم دیدن کرده است.

در داخل تالار موزه مانندی بود شامل هدیه‌هایی که به مسجد داده‌اند و نیز صندوقچه‌ای که چندین مجلد کتاب خطی عربی و شاید هم فارسی در آن روی هم نهاده بودند. پرسیدم: «کتابها فهرست شده؟» گفتند: «نه» به آقای زین گفتم ترتیبی بدهند که کتابشناس واردی این کتابها را فهرست کند، چه ممکن است میان آنها نسخهٔ قابل توجهی باشد.

مسجد دارای وضوخانه و حمامهای متعدد است. امام می‌گفت: «مسجد، پیشینهٔ هزار ساله دارد اما بارها تجدید بنا شده است.»

چین چند نفر مسلمان دارد؟

تاریخ ساختمان مسجدها در چین، چنانکه اشاره خواهم کرد، درست معین نیست. و شمار مسلمانان چین نیز برای من مشکلی شده است. در گزارش رسمی خود به دانشگاه تعداد را شصت و چهار میلیون نوشتم. این رقم را از خود ابداع نکردم؛ اطلاعی بود که بعض اعضای سفارت جمهوری اسلامی در اختیارم نهادند. اما آمار تهیه شده دولت چین رقم ۱۴ میلیون را نشان می‌دهد. ملاحظه می‌فرمایید این دو رقم چقدر به هم نزدیک است!

خدا رحمت کند مرحوم عصار را، دربارهٔ اهمیت رقم و عدد نزد همشهریان ما.

لطیفه‌ای داشت، می گفت: «در برهان جامع[5] ذیل کلمهٔ «کیکاوس» آمده است: پادشاهی بود از پادشاهان ایران، گویند هزار و سیصد سال پادشاهی کرده و گفته‌اند پادشاهی او دو روز بوده.» خوب! وقتی فاصلهٔ دو طرف احتمال در پادشاهی کیکاوس هزار و دویست نود و نه سال و سیصد و شصت و سه روز باشد باکی نیست که بین دو رقم تعیین شده برای مسلمانان چین پنجاه میلیون اختلاف دیده شود.

به دوستی که آمار قبلی را به من داده بود، گفتم: «برادر، چهارده میلیون کجا و شصت و چهار میلیون کجا؟» گفت: «این آمار در ۱۹۵۰ گرفته شده و چون در خانواده های مسلمان قانون تحدید نسل اعمال نمی‌شود و هر خانواده بین سه تا پنج کودك دارد، و در این مدت سی و چند سال هم زاد و ولد کرده‌اند رقم همان است که نوشته‌اید.» البته وجود بیش از بیست هزار مسجد در سراسر چین نشان‌دهندهٔ رقم جمعیتی بیش از چهارده میلیون است. باید گفت والعلم عندالله و سپس عندالمأمورین که به سرشماری می‌روند.

چون وقت دیدار ما را با امام مسجد در ساعت نه بامداد معین کرده بودند، توفیق نماز جمعه نصیب نگردید. هنگام برون شدن از مسجد، ما را برای دیدن دو گور بردند. چنانکه سنگ مزار نشان می‌دهد، صاحبان این دو قبر در سدهٔ هفتم مرده‌اند؛ یکی محمد بن محمد بن احمد برهانی (۶۷۹هـ.ق) و دیگر علی بن قاضی عمادالدین بخاری (م. ۶۸۲هـ.ق).

فراموش کردم بنویسم، لوحهٔ وقت ادای نمازها به خط و لغت فارسی نوشته است: نماز پیشین، نماز پسین، نماز شام، نماز خفتن، نماز بامداد.

از این نشانه ها و نیز از روی جزوه‌هایی که در آن آداب نماز به فارسی نوشته شده است، می توان اطمینان یافت که مسلمانی را ایرانیان به چین برده‌اند، چنانکه در هند، آسیای صغیر و جزیره های اقیانوس هند نیز چنین بوده است. اما کی؟ و در چه سالی؟ متأسفانه تاریخ آن مانند شمار مسلمانان چین گونه گون روایت شده است.

مقالهٔ فاضلانه‌ای که ذیل کلمهٔ «چین» در دایرةالمعارف مصاحب خوانده بودم، تاریخ ورود اسلام در چین را که به سدهٔ دوم هجری می‌رسد مردود دانسته بود؛ در صورتی که در کتاب اخبار الصین والهند که به موجب تصریح مصحح کتاب پدر ژان

۵. در برهان جامع چنین شرحی ندیدم.

سوازه در سال ۲۳۷ هجری قمری فراهم شده. از مسلمان بازرگان چنین آورده است:

در خانفو (کانتون)، که فراهم‌آمدنگاه بازرگانان است، مردی است مسلمان که پادشاه چین او را ولایت داده است تا میان مسلمانان داوری کند. و چون عید شود، او با مسلمانان نماز گزارد و خطبه خواند و دعا برای سلطان مسلمانان کند.[6]

برای اینکه مسلمانان در شهری چندان نیرو به دست آرند که سازمانی داشته باشند و حاکم آنان نماز جمعه بگزارد و دعا برای سلطان مسلمان کند، زمانی دراز لازم است و این سند نشان می‌دهد که مسلمانی چنانکه گفته‌اند، در سدهٔ دوم هجری در چین رواج داشته است، آنچنانکه هجرت گروهی از خاندان علوی را به ترکستان چین (در دورهٔ حکومت امویان) نمی توان انکار نمود.

در یادداشتهای آقای ایرج افشار (به نقل از یکی از استادان چینی) آمده است:

مردی سیاح در سال ۷۵۱ میلادی به کوفه آمده و شرح سفر خود را نوشته، کتاب او از میان رفته، لیکن عموی وی مقداری از مطالب او را در کتاب خود آورده است.

به هر حال، این بحث را بدین اختصار خاتمه یافته نمی توان دانست و جای آن هست که اسلام‌شناسان ما همت به این کار گمارند و رساله‌ای مستند دربارهٔ آن فراهم آرند.

ظهر روز جمعه، ما را به مهمانخانهٔ اسلامی دانشگاه که در ضلع جنوب غربی است معرفی کردند و فهرست غذاهایی را که می توانیم بخوریم به ما نشان دادند. اما خوشبختانه به آن مهمانخانه و دیگر مهمانخانه‌های اسلامی — جز در مهمانی رسمی — نیازی نیفتاد؛ چرا که مقداری از ضروریات را خود می خریدیم و بقیه را مهمانِ خوان نعمت آقای بروجردی بودیم. از این مهمانخانهٔ اسلامی در دانشگاه و بعض مهمانخانه‌ها و فروشگاههای اسلامی درون شهر و سیاحتگاهها در ده سال پیش اثری نبوده است.

گمان دارم برخاستن بانگ مسلمانی در ایران در پدید آمدن این مرکزهای اسلامی در کشورهای خارج مؤثر بوده است. چه، من وضع مسلمانان را پیش از انقلاب ایران و پس از آن، در الجزایر دیدم.

۶. اخبارالصین والهند، ص ۷

استفاده از نشانه به جای زبان

چنانکه نوشتم، اندکی از آنچه در خوراك روزانه بدان نیازمند بودیم، خود فراهم می کردیم. چون یك کلمه چینی نمی‌دانستم و فروشندگان نزدیك دانشگاه هم جز چینی نمی دانستند، از آقای دکتر زنجانی پرسیدم: «کره و پنیر را در زبان چینی چه می گویند؟» گفت: «به خاطر ندارم.» گفتم: «اینکه ساده است فرهنگ فارسی به چینی را از کنار دستت بردار شکلی را که مقابل این کلمه چاپ شده روی کاغذ بکش و به‌من بده.» و بدین‌ترتیب، راه دیگر جز به کار بردن زبان بین‌المللی (اشاره) برای تفاهم پیدا شد.

سرانجام، دانستم کره را «خوان یو» و پنیر را «نی لا» می گویند. اما مپندارید تا این دو کلمه را بر زبان آوردید چینیان معنی آن را می‌فهمند. چرا که آواها در دگرگونی معنیها اثری فراوان دارد. اگر «وا» و «یو» را آن‌چنان که چینیان می گویند، بر زبان نیاوری، معنی عجیبی خواهد داد. چنانکه روزی در شهر شیان خواستم نزد راهنمای خود که به انگلیسی سخن می گفت اظهار فضلی بکنم از «خوان یو» (کره) نامی بردم که در صبحانه صرف شده، راهنما به فکر فرو رفت و پس از آنکه مقصودم را فهمید، گفت: «کلمه‌ای که شما بر زبان آوردید، به معنی اتومبیل زرد است و من در این فکر بودم که شما چگونه اتومبیل را با ناشتایی می‌خورید.»

روز شنبه سی و یکم اردیبهشت ما را برای دیدن دیوار چین بردند. دیدارکنندگان می‌توانند دیوار را از دو نقطه ببینند؛ یکی جایی به نام «موتن ـ یو» دیگری به نام «بادالین». فاصله این دو نقطه با شهر پکن حدود هفتاد کیلومتر است.

چنانکه کم و بیش می دانید، دیوار چین را یکی از هفت عجایب جهان نامیده‌اند. درازای این دیوار را بعض مأخذها ۲۷۰۰ تا سه هزار کیلومتر نوشته‌اند. اما در راهنمایی که به من دادند طول دیوار ۶۰۰۰ کیلومتر ثبت شده...!

پس تردید در مقدار درازی دیوار هم مانند تردید در پادشاهی کیکاووس است.

بلندی آن بین شش تا پانزده متر و پهنای آن میان چهار و نیم تا هفت و نیم متر است. به فاصلهٔ هر یکصد متر برجها دیده می‌شود که محل توقف نگهبانان بوده است. و از سر دیوار به وسیله آتش و دود علامت می‌داده‌اند. از بالای دیوار جز زمین و کوه و درخت چیزی دیده نمی‌شد. نه از گلیم گوشان نشانی دیدیم و نه از ساییدگی دیوار اثری جز آنچه از باران و باد و گردش آفتاب گزند دیده است.

این دیوار بین مغولستان و چین کشیده شده است تا از هجوم بیابان نشینان ممانعت شود. ساختمان دیوار در پایان سدهٔ سوم پیش از میلاد مسیح (سال ۲۰۴) به پایان رسیده است. در ساختن آن چند میلیون کارگر دخالت داشته است، خدا می‌داند.[۷]

در موتن یو برای رفتن به بالای دیوار از نقالهٔ برقی یا پلکان استفاده می‌شود. در رفتن از وسیلهٔ اوّل و در برگشتن از پلکان استفاده کردیم، و هزار و دویست پله را پیمودیم. در جای جای، زنان جارو و سطل به دست نه سیگار و آشغالهایی را که دیدارکنندگان به زمین می‌ریختند جمع می‌کردند بدون آنکه از آنان شکایتی کنند.

یکشنبه تعطیل همگانی است. ما را به حال خود گذاردند. من با آقای زنجانی به یك دو فروشگاه سری زدم. اندکی چای سیاه و قند و کره و پنیر و نان گرفتم. پیرامون دانشگاه چند کبابی و خوراك‌پزی اسلامی هست. اما چون به دست‌پخت آنان اطمینانی نداشتم، نیز چندان نیازی بدانچه داشتند نبود، تعارفشان را با تکان دادن دست پاسخ گفتم. اندك‌اندك، دانستم این جمله را که چینیان می‌گویند درست است: «در چین هر چه در هوا می‌پرد می‌توان خورد جز هواپیما و هر چه در دریاست می‌توان خورد جز کشتی و هر چه در زمین می‌رود می‌توان خورد جز چهارچرخه.»

چون روز تعطیل بود، چند جوان کنار استخر مقابل اقامتگاه ما مشغول صید بودند، با آنکه شنیدم صید از آن استخر ممنوع است. یکی ماهی کوچکی گرفت و دیگری چند گلوله مانند سیاه روی برگ نیلوفر نهاده می‌برد. درست که نگاه کردم بچه قورباغه بود.

از روز دوشنبه باید، به طور مرتب، هفته‌ای دو روز دوشنبه و جمعه، در بخش فارسی درس بدهم. به علاوه، بعدازظهر روز جمعه ششم خرداد باید در بخش زبان عربی دو ساعت به عربی بحثی در میان می‌گذاشتم، و بعدها دو ساعت گفتگو با دانشجویان سال اول، دو ساعت بحث دربارهٔ چند نویسنده و شاعر سدهٔ اخیر به برنامه افزوده شد. روز دوشنبه ساعت هشت، به دانشکدهٔ ادبیات رفتم. ساختمان دانشکده در ضلع غربی دانشگاه است و از در غربی دانشگاه مستقیم بدانجا می‌توان رفت.

۷. شمار این کارگران نیز همچون سالهای پادشاهی کیکاوس است. دایرةالمعارف فارسی (مصاحب) آن را ۳۰۰٬۰۰۰ نوشته: در حالی که فرهنگ فارسی (معین) می‌نویسد: «همهٔ مردم چین را به ساختن دیوار گماردند.»

ساختمانی است کهنه که بیش از شصت سال از عمر آن می گذرد، دیوار اتاقها و راهروها رنگ و رو رفته و پر از لك و پیس، میز و صندلیها فرسوده بلکه شکسته، اما دانشجویان در نهایت نظم وکوشش. ساعت ۸ که به کلاس می‌رفتم استادان و دانشجویان همگی حاضر بودند.

اگر کسی نتوانسته بود به کلاس بیاید، پوزش نامهٔ کتبی یا شفاهی آن به من می‌رسید که معذور بوده است. با آنکه نه حضور و غیابی در کار بود و نه من بازخواست می کردم که چرا حاضر نبوده است.

می دانستم دانشجویان بلکه استادان از تاریخ زبان وادب دری و تحولی که در طول تاریخ ۱۲۰۰ ساله در ادب فارسی راه یافته آگاهی وسیعی ندارند. بهتر دیدم به جای خواندن متن فارسی به توضیحی در این زمینه بپردازم.

در این چند جلسه چه گفتم و چه شنیدم اگر همه را بنویسم گفتار به درازا می کشد. خلاصهٔ گفت و گو این بود که زبان فارسی دری برخلاف برخی زبانها در این ۱۲۰۰ سال که از عمر آثار مکتوب آن می گذرد، دگرگونی فراوانی نیافته و ما به آسانی می توانیم معنی نوشته‌ها و سروده‌های هزار سال پیش را دریابیم و به تعبیر دیگر اگر بیش از هزار سال با نویسنده یا شاعر، فاصلهٔ زمانی و بیش از صدها فرسنگ فاصلهٔ مکانی داریم چنان است که گویی میان ما و بسیاری از سروده‌ها و نوشته‌های آنان فاصلهٔ زمانی نیست. معنی سرودهٔ محمدبن وصیف سگزی را به آسانی می توان یافت و این دو بیت فرخی را پنداری شاعر عصر ما سروده است:

ای دل من تو را بشارت باد　　که تو را من به دوست خواهم داد
دوست از من تو را همی طلبد　　رو برِ دوست هرچه باداباد

البته شاهنامهٔ فردوسی و یك دو کتاب دیگر از این قاعده برون است، اما اگر قصد نویسنده یا سراینده تصنع یا تکلف یا فضل‌فروشی و یا خودنمایی بوده آنجاست که گاهی دانستن مقصود او به آسانی نه تنها برای آشنایان به ادب فارسی در امروز میسر نیست، معاصران او نیز جز اندکی معنی گفته‌های او را در نمی‌یافتند.

از سروده‌های شاعران به اندازهٔ نیاز در خاطر داشتم. اما نثر چنان نبود و آنگاه اگر عبارتی را به خاطر سپرده بودم احتمال خلط و اشتباه به خود می‌دادم. خوشبختانه در کتابخانهٔ دانشکده دورهٔ گنجینه سخن فراهم آوردهٔ استاد بزرگوار دکتر ذبیح‌الله صفا را

دیدم و خدا را شکر کردم که محصول کوشش چند سالهٔ این استاد در این سفر به کارم خورد و نزد حاضران برای نشان دادن نمونه‌های سخن در نماندم.

در طول چهار هفته اقامت در پکن، برنامه‌هایی برای دیدار جایهای تاریخی یا مرکزهای فرهنگی برای ما ترتیب داده بودند. دیدار قصر ممنوع، قصر تابستانی، معبد لاما، باغ بیهه، معبد آسمانی، مقبرهٔ زیرزمینی که هر یک شگفتی بیننده را بر می‌انگیزد.

قصر ممنوع را بدین نام نامیده‌اند، چون در دوران امپراتوران کسی را یارای رفتن به محوطهٔ آن نبوده است جز کسانی که باید به دیار نیستی فرستاده شوند. و آنان را در محوطهٔ قصر می کشته‌اند. این قصر چنانکه گفتند، دارای نه هزار! اطاق است. ساختمان و وسایل تزیینی هیچ یک از قصرها با کاخهای امپراتوران که در انگلستان و فرانسه دیده‌ام، برابری نمی کند. اما سبک معماری و نقاشی آن چشمگیر است. تماشاکننده از یک سو به فکر می‌افتد که جان چند کارگر بر سر بر آوردن این کاخها به پایان رسیده و چقدر به زور از مردم گرفته‌اند تا این قصرها را ساخته‌اند، و شاید اگر با شعر سر و کاری داشته باشید این بیت را بر زبان بیاورید که:

درم به‌جـورستانان زر به زینت ده بنای خانه کنانند و بام قصراندای

ولی از سوی دیگر می بینید که روزانه چند هزار بیننده از آسیایی و اروپایی و آمریکایی برای دیدن این آثار به چین می آیند و سالیانه چه مقدار عاید سازمان توریستی جمهوری خلق چین می‌شود که اگر این ساختمانها نبود آن درآمدها به دست نمی آمد.
در قصر تابستانی راهروی به طول هشتصد متر با دیوار، و سقف نقاشی شده ساخته‌اند که در روزهای بارانی ملکه بتواند در آن قدم بزند.

شگفت این که شنیدم بودجه‌ای را که باید صرف بازسازی نیروی دریایی شود به تعمیر این قصر اختصاص داده‌اند.

مقبرهٔ زیرزمینی یا مقبرهٔ امپراتوران، یکی از سیزده مقبره‌ای است که بر حسب تصادف پیدا شده است و برای رفتن بدان دخمه باید بیش از پنجاه پله را پیمود تا به فضایی مستطیل برسیم که تخت امپراتور و امپراتریس در آن نهاده است، و جعبه‌های بزرگ و کوچک که پر از لباس و انواع حریر و گوهرها بوده است. بسیاری از آن به سرقت رفته و مقدار معتنابهی را در موزه‌ای نگه‌داری می کنند. بهای آن مقدار گوهر و طلا و حریر و دیگر وسایل تزیینی که در آن موزه فراهم کرده‌اند، چه مقدار است، خدا می‌داند، و اگر روزی آن دوازده دخمهٔ دیگر را باز کنند، به چه چیزهایی دست

خواهند یافت؟

این دخمه در سدهٔ شانزدهم پس از میلاد مسیح ساخته شده است که البته با تابوتها و زیورآلات که از درون اهرام جیزه در آورده‌اند قابل مقایسه است. جز آنکه قدمت آنها بر اعتبارشان می‌افزاید. می گویند شصت و پنج میلیون تن، در مدت شش سال، در ساختن این گورها کار کرده‌اند و بیش از چهارصد هزار کیلوگرم نقره هزینهٔ آن بوده است.

با دروازه هایی که اخیراً جمهوری خلق چین به روی اروپاییان و آمریکاییان گشاده و با سیل سیاحان که قسمتی از آن را به چشم خود دیدم، ظرف دو یا سه سال، چند برابر بهای آن نقره‌ها را به دست خواهند آورد.

پس از چند سخنرانی، بخش فارسی رادیو از ما خواست که از ساختمان رادیو پکن دیدار کنیم و با ما عکسی بگیرند و شام در یکی از مهمانخانه‌های اسلامی مهمان آنان باشیم. پذیرفتیم. آن قدر از کارکنان بخش فارسی که دانشجویان رشتهٔ زبان فارسی هستند مهربانی دیدیم که در سپاس از آنان در ماندیم، و روز آخر هم که می‌خواستیم پکن را ترک گوییم، هدیه‌هایی به ما دادند که با توجه به درآمد ناچیز آنان دانستیم چه اندازه به ما محبت دارند.

آقای ثابتی، رایزن فرهنگی ما در پکن، با موافقت جناب آقای بروجردی، در صدد برآمد شب شعری در سفارت به راه بیندازد و از استادان زبان فارسی و دانشجویان فوق‌لیسانس و گویندگان بخش فارسی رادیو پکن برای صرف شام دعوت کند.

ناگفته نگذارم که بنای سفارت ایران در پکن از زیباترین بناهاست که من دیده‌ام.

چینیان غالباً شبها که فواره‌های حوض سفارت باز است، می آیند و از آن منظرهٔ زیبا عکس می گیرند. در شب شعر جز آقای «لی» که می‌بایست در جلسهٔ دانشکده حاضر باشد، همگی مهمانان آمدند. شعر خواندن گویندگان بخش فارسی رادیو بسیار جالب بود. و از آن جالبتر گفتهٔ آقای زین‌یان‌شین که سخن خود را با «بسم‌الله الرحمن الرحیم» آغاز کرد. آقای دکتر زنجانی از مولوی و نظامی قطعه‌هایی و از حافظ غزلی خواندند و سرانجام از بنده خواسته شد چیزی بگویم.

چون دیدم شب شعر خوانی است، در بین شنیدن گفتار گویندگان، دو سه بیتی را سرهم کردم (اگر بتوان بیت گفت) و ضمن سپاس از دوستان برای آنان خواندم.

خانم لیو، از کارکنان بخش فارسی رادیو پکن، به‌مناسبت آن شب شعری سروده

بودند که مرا ممنون، سرافراز و شاید هم شرم زده کردند. روزی که می خواستم از پکن بیرون روم آن قطعه شعر را که به خط خوش خود نوشته بودند به من دادند.

تقدیم به دکتر سید جعفر شهیدی،
استاد دانشگاه تهران،
و رئیس مؤسسه لغت نامه دهخدا

شب شعر شبی بود فراموش نشدنی
امشب چه سبب شد که در این گلستان پارسی
نغمه‌سرایی بلبلان شیرین نواتر شد؟
گلها همه خوشبوتر و زیباتر شد
نور شمع روشن تر شد
دل مردم بازتر شد.

*

آه دانستم باغبان عزیز آمده از سرزمین سعدی
با طی کردن جادهٔ ابریشم هوایی
خوش آمدید ای استاد بسیار محترم و گرامی ما دکتر شهیدی.

*

باغبان عزیز ما از گرمای تابستان پکن باکی ندارد
خستگی و گرفتاریها را نادیده می گیرد.
سپیده دم به بلبلان چینی خود آب می‌دهد
غذا می‌دهد
نیرو می بخشد

ناز و نوازش می کند
بلبلان از ته دل می گویند
ما سالها منتظر شما بودیم
بالاخره تشریف آوردید
از زحمات شما یك دنیا متشکریم
از رفتن شما افسوس می‌خوریم
حرفتان مانند زنگ در گوش ما می‌زند

محبت‌تان برای ابد در قلب ما می‌ماند
سال آینده حتماً باز تشریف بیاورید
و بلبلان چینی خود را فراموش نفرمایید.

ساعت دو شب ۱۵ ژوئن سال ۱۹۸۸
از طرف شاگرد لیو یانوزین
کارمند بخش فارسی رادیو پکن.

ضمن دیدار از جاهای فرهنگی، ما را به دیدن یك مدرسهٔ ابتدایی بردند. ساختمان آن چنگی به دل نمی‌زد اما سابقه‌ای پنجاه ساله داشت. جز ما چند تن آمریکایی و انگلیسی را هم دعوت کرده بودند. نقاشی کودکان که بر دیوار اتاق پذیرایی آویخته بود جلب توجه می کرد.

کسانی که ده پانزده سال پیش پکن را دیده‌اند اگر این سالها آن را ببینند، دچار حیرت خواهند شد. من چون شلوارهای جین و بلوزهای رنگارنگ و آرایشهای مد اروپایی و آمریکایی و لباسهای زرق و برق‌دار را می‌دیدم، می گفتم کو آن لباسهای یك رنگ و پارچه های سورمه‌ای و خاکستری که دکتر اسلامی ندوشن در یادداشتهای خود نوشته است؟

گویندگان تلویزیون که عادتاً لباس و آرایششان دستورالعمل بیشتر بینندگان می‌شود، در لباسهای مد اروپایی و آمریکایی ظاهر می‌شدند.

مغازه های پر از جنسهای لوکس، وسیله های برقی از تلویزیون و یخچال و لباسشویی گرفته تا کامپیوتر بیشتر جاها به چشم می‌خورد. خیابان نزدیك دانشگاه را ـــ که نام آن به فارسی «پل سنگ سفید» است ـــ به خاطر مغازه‌های متعدد کامپیوترفروشی، خیابان کامپیوتر می گفتند.

یکی از دوستان می گفت: «تا چند سال پیش کسی خریدار مبل نبود اما حالا برای خریدن آن باید نوبت گرفت.» چه می توان کرد؟ دروازه‌ها باز شد و لازمهٔ باز شدن دروازه به آسانی وارد شدن دستاوردهای آمریکایی و دیگر کشورهای صنعتی است؛ سپس رسم و آداب آمریکایی را پذیرفتن و اندك اندك از سنتهای اصیل خود دور شدن. ساختمانها نیز دگرگونی یافته است. در شهر قدیمی بیشتر ساختمانها یك تا دو طبقه است. خانه‌ها دارای حیاطی کوچك است و چهار طرف آن اطاق و در هر اطاقی گروهی به سر می برند. اما در خیابانهایی که تازه احداث کرده‌اند بناهای پانزده تا بیست طبقه

فراوان دیده می‌شود. بیشتر این بناها خانه‌های مسکونی است، و به کسانی داده‌اند که خانه‌های قدیمی آنان جزو خیابان شده است. راهنمای من می‌گفت: «این خانه‌های قدیمی به تدریج خراب می‌شود و به آپارتمانها تبدیل می‌گردد.»

در ساختمانهای تا شش طبقه، آسانسور نمی‌گذارند؛ بدین جهت بالا رفتن از شش طبقه اندکی دشوار است. چنانکه شنیدم، حق مالکیت خانهٔ مسکونی را پذیرفته‌اند و نیز اجازهٔ مالکیت و تأسیس بعض دکانها برای کسب مانند آرایشگری و نظایر آن.

آنچه بیشتر از همه جلب توجه می‌کرد، خیابانهای پهن اتوبان مانندِ آراسته به درختهای سرسبز بود که جلوهٔ خاصی داشت.

روز سه شنبه، نهم خرداد برای دیدن کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه رفتم. ساختمان کتابخانه چهار طبقه است و مخزن آن ده طبقه. به گردن راهنمایی که توضیح می‌داد. کتابخانه چهار میلیون و پانصد هزار جلد کتاب دارد. اما دانشجویان ما دریغ نخورند که چرا کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ما پس از شصت سال عمر، پانصد هزار جلد کتب دارد. چون جمعیت چهل میلیونی ایران را با جمعیت بیش از یکهزار میلیون چینی نیز باید مقایسه کرد. آن وقت است که می‌بینیم، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ما از لحاظ تعداد کتاب سر است.

سالنهای مطالعه، گنجایش نشستن دو هزار دانشجو را دارد. اطاق مطالعهٔ لیسانسیه‌ها از فوق لیسانسها جداست. در اطاق مرجع یکصد و ده هزار مجلد کتاب فراهم است، که دانشجو می‌تواند خود از آن کتابها بردارد.

خواستم به مخزن کتابخانه بروم. چون راهنمای من قبلاً آمدنم را خبر نداده بود، مجبور شدم نزد رئیس کتابخانه بروم.

چیزی که برای من جالب می‌نمود این که در کنار اتاق او لگن و صابون گذاشته بودند؛ شاید برای صرفه‌جویی در وقت باشد که نمی‌خواست به دستشویی داخل راهرو برود!

در کتابخانه، کتاب فارسی دیده نمی‌شد؛ گویا سبب آن است که کتابهای فارسی را به کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، بخش زبانها برده‌اند. یکی از دوستان من در تهران که آن کتابخانه را دیده بود، می‌گفت: «شمار کتابهای فارسی بخش، بیش از سه هزار است» اما طبق فهرستی که به من داده‌اند پانصد و شصت و پنج مجلد است.

فرهنگ چینی به فارسی

از هفت سال پیش که بخش فارسی دانشگاه پکن، فرهنگ فارسی به چینی را تألیف کرد، در صدد بود فرهنگی چینی به فارسی هم تألیف کند. فرهنگ چینی به انگلیسی را چاپ کرده‌اند، و فرهنگ چینی به عربی در دست چاپ است. سال گذشته آن بخش پیشنهاد کرد این فرهنگ به هزینهٔ جمهوری اسلامی ایران و جمهوری خلق چین به طور متساوی چاپ شود با یاری مؤسسهٔ لغت‌نامه.

پیشنهاد مورد موافقت مقامات مسئول ایران قرار گرفت. هزینهٔ آن ضمن بودجهٔ سال جاری مؤسسهٔ لغت‌نامه به تصویب رسید. کوششهای آقای مهندس هاشمی، معاون مالی دانشگاه تهران، در تأمین هزینهٔ ریالی و عنایت آقای دکتر فرهادی در تبدیل آن به ارز، تأکید صریح جناب آقای نخست‌وزیر و سرانجام اقدام فوری کمیسیون ارز موجب شد که سهم ایران در اختیار سفارت جمهوری اسلامی در پکن قرار گیرد و هنگامی که عازم بازگشت به تهران بودم این اعتبار به سفارت ما رسیده بود.

هنگامی که دعوتنامهٔ پکن به من رسید، مقامات دانشگاهی مقرر داشتند ضمن توقف یکماههٔ خود از جانب دانشگاه تهران قرارداد دو جانبه را امضاء کنم:

روز دوشنبه ۶ خرداد، ساعت چهار بعدازظهر، معاونان اداری و مالی دانشگاه (رئیس دانشگاه در بیمارستان بستری بود. معاون دیگر دانشگاه گرفتار حادثه‌ای بود که کشته شدن دانشجوی دانشگاه پدید آورده بود و هر دو تن از غیبت خود معذرت خواسته بودند) و رئیس ادارهٔ انتشارات «سان‌وو» (نشریات جمهوری خلق چین) و از سوی جمهوری اسلامی ایران آقای بروجردی سفیر، آقای روحی صفت دبیر اول سفارت، آقای قائلی مسئول کنسولگری، آقای ثابتی رایزن فرهنگی و آقای اخلاق حاضر بودند.

استادان بخش فارسی دانشگاه پکن نیز در جلسه حضور داشتند و قرارداد با مراسم شکوهمندی به امضاء رسید. پس از امضای قرارداد، به گفت و گو نشستیم.

رئیس ادارهٔ انتشارات می‌گفت: «فرهنگ فارسی فروش رفته اما برای ما زیان مالی داشت.» گفتم: «اولاً می‌دانیم که این فرهنگ تا کنون به گرفتن دو جایزه نایل شده است. بعد، خودت می‌گویی چاپ اول آن تمام شده، حالا فیلم و زینک آن موجود است و فقط بهای کاغذ را باید بدهید.»

ولی به هر حال راست می‌گفت، چاپ کتاب در تیراژ دو یا سه یا پنجهزار برای آن

شرکت صرف ندارد.

چین و مشکل کاغذ

اما کاغذ در چین هم مشکل شده است. حنانکه می دانیم، نخستین قومی که به ساختن کاغذ موفق شدند چینیان‌اند که گویا در آغاز سدهٔ دوم میلادی بدین هنر دست یافتند. با آنکه امروز چین کشور صادرکنندهٔ کاغذ است، در داخل گرفتار کمی کاغذ است. چنانکه راهنمای من حساب می کرد بهای هر بند کاغذ دو هزار و پانصد تومان به پول ایران است (اندکی کمتر از قیمتی که در بازار آزاد تهران به فروش می‌رسد. علت این کمبود را باید در زیادی مصرف کاغذ جستجو کرد.)

به طوری که آمار نشان می‌دهد، شمار باسوادهای خلق چین بین ۵۵ تا ۶۰ درصد است، و شمار مردم چین بیش از یکهزار و یکصد میلیون. خوب با این ترتیب خودتان حساب کنید ببینید، روزنامه یا کتابهایی که باسوادها آن را می خوانند در چه تیراژی باید چاپ شود. ده میلیون مرز کتابهای معمولی است و کتابهای درسی از مرز صد میلیون می گذرد.

آقای زین یان شین می گفت: «دایرةالمعارف چینی در دست تألیف داریم که بیست جلد آن از چاپ خارج شده و تمام آن در یکصد مجلد چاپ خواهد شد.» پرسیدم این بیست جلد را در چه مدت چاپ کرده‌اند؟ گفت: «هشت سال و هر مجلد پانصد صفحه است.»

پس از امضای قرارداد، به مهمانی در یکی از مهمانخانه‌های اسلامی رفتیم. شبهایی که مهمان بودیم برای ما مشکلی بود. چینیان ناهار را ساعت یازده و نیم می‌خورند، و شام را ساعت پنج و نیم بعد از ظهر و من نمی‌دانم چه غذایی می خورند و یا معدهٔ آنها چگونه در مدت پنج ساعت و نیم غذا را به مصرف بدن می‌رساند.

در مهمانیی که سفیر جمهوری اسلامی ایران در شب شعر داد، از مهمانان معذرت خواستند که ما شام خود را معمولاً ساعت ۹/۵ تا ده صرف می کنیم و شما ساعت پنج و نیم. امشب ما اندکی وقت شام خود را پیش می‌بریم و شما هم اندکی پس بیندازید و بدین ترتیب شام را ساعت ۸/۵ دادند تا بتوانند پس از آن فیلمی از موسیقیهای محلی نشان بدهند.

کتابخانهٔ چهارده میلیونی

یکی از روزها مرا مخیر کردند که از کتابخانهٔ ملی یا یکی از مراکز صنایع دستی دیدن کنم. طبعاً دیدن کتابخانه را پذیرفتم. کتابخانهٔ ملی شهر پکن قبلاً در محل دیگری بود و تازگی به ساختمان جدید منتقل شده. دربارهٔ این کتابخانه شرحی در یادداشتهای آقای ایرج افشار خوانده بودم اما آقای افشار هنگامی آن یادداشتها را نوشته بودند که کتابخانه در ساختمان قبلی بوده است.

ساختمان کتابخانه در ۱۹۸۳ آغاز شده و در ۱۹۸۷ به پایان رسیده و در اکتبر همان سال افتتاح شده است. این کتابخانه در قسمت غربی پکن قرار دارد.

زمین کتابخانه ۷/۴ هکتار است و ۱۴۰ هزار متر مربع از آن زیر ساختمان است. کتابخانه فعلاً دارای ۱۴ میلیون کتاب است ولی گنجایش ۲۰ میلیون کتاب را دارد. آقای افشار شمار کتابهای کتابخانه را ده میلیون نوشته‌اند.[۸]

آقای افشار این کتابخانه را در سال ۱۳۵۹ دیده‌اند. آیا از هفت سال پیش تا امروز ۳/۵ میلیون به آن رقم افزوده شده؟ با احتساب مجله های هفتگی و ماهانه بعید نیست. سه هزار صندلی برای مطالعه‌کنندگان آماده است و روزانه بین هفت تا هشت هزار دانشجو بدین کتابخانه مراجعه می کنند. در اتاق فرهنگها جمعاً ۸۰ هزار فرهنگ موجود بود و اطاق مرجع ۳۰۰ هزار کتاب داشت. گرفتن کتاب از این اتاق با سیستم کامپیوتری است؛ چرا که برای دانشجو یافتن کتابی در میان ۳۰۰ هزار جلد مشکل خواهد بود.

در اتاق آزمایشهای سمعی و بصری شصت کرسی نهاده بودند و مراجعه کنندگان در آنجا از صدا و تصویر استفاده می کردند.

سالنی با گنجایش هزار و دویست صندلی برای سخنرانیها، اتاقی برای گردآوری آخرین پیشرفتهای علوم طبیعی در جهان از ضمیمه های این کتابخانه بود.

هرگاه در نظر بگیریم که مجلس نمایندگان پکن با اتاقی که گنجایش ۳۵۰۰ تن یا بیشتر را دارد، نیز ۱۲ سالن بزرگ و چندین اتاق برای گفت و گوی نمایندگان با آنچه این ساختمان از راهرو و دیگر بناها می خواهد، جمعاً در مدت ۱۱ ماه ساخته شده، ساختن این کتابخانه در مدت ۴ سال عجیب نمی نماید.

۸. مجلهٔ آینده، سال ۱۳۶۱، ش ۵، ص ۲۲۸.

در این کتابخانه در حدود ۴۰ نسخه کتابهای فارسی عموماً از نویسندگان معاصر دیده می‌شود.

از راهنما پرسیدم: «چرا شمار کتابهای فارسی نسبت به دیگر کتابهای شرقی این اندازه کم است؟» گفت: «شما باید کتابهای خودتان را به ما معرفی کنید. ما برای در آوردن آن به کتابخانه هیچ منعی نداریم.» از کتابهای خطی که وصف آن را خوانده و بسیار مشتاق دیدنش بودم، پرسیدم. معلوم شد هنوز آنها را به محل تازه منتقل نکرده‌اند.

تصوف و عرفان در بخش فارسی

آقای زین یان شین گفتند: «ما از تصوف چیزی نمی‌دانیم. ما چون خواستیم کتاب تاریخ ادبیات مرحوم دکتر شفق را از فارسی ترجمه کنیم، در مسئلهٔ تصوف و عرفان سر در گم ماندیم. زیرا نمی‌دانیم مقصود از تصوف چیست. بهتر است دو جلسه یا بیشتر در این باره به ما توضیحی بدهی. تا آنجا که بضاعت مزجاة این بی بضاعت اقتضا داشت، نخست از معنی تصوف، سپس پدید آمدن تصوف در ایران اسلامی، آنگاه از جهان‌بینی عرفانی و علت پیدا شدن این نوع جهان‌بینی در حوزهٔ مسلمانان سخن گفتم و به مناسبت از آثار صوفیان و عارفان از نظم و نثر نمونه‌هایی خواندم. این نکته را تذکر دادم که صوفیان چون در مجلسهای خود با مردم سروکار داشته‌اند سخنانشان ساده است و عاری از تکلفهای لفظی و فهم آن آسان است، مگر آنجا که مطلب خود پیچیده و مشکل باشد. بدین رو مثلاً از اسرارالتوحید گرفته تا مقامات خواجه بهاءالدین نقشبند، نثر آن تقریباً همانند و قابل فهم همگان است.

نمونه‌هایی از نثر و نظم صوفیان و عارفان را برای آنان خواندم که ازین جمله است:

پرسیدند که درویش چیست؟ گفت: «دریایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی نیاز بودن از خلق.»

شیخ از صوفی‌ای پرسید که: «شما درویش که را گوئید؟» گفت: «آن را که از دنیا خبرش نبود.» شیخ گفت: «چنان نیست بلکه درویش آن بود که در دلش اندیشه نبود» (ابوالحسن خرقانی، سدهٔ چهارم).

شیخ الاسلام گفت که: «از سهل پرسیدند که نشان بدبختی چیست؟» گفت: «آن است که تو را علم دهد و توفیق عمل ندهد. و عمل دهد واخلاص ندهد که عمل کنی

و پیکار کنی. و صحبت دهد با نیکان و تو را قبول دل ندهد» (خواجه عبدالله، سدهٔ پنجم).

شیخ را پرسیدند که: «صوفی چیست؟» گفت: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و از آنچه بر تو آمد بجهی» (اسرارالتوحید).

هنگامی که این جمله را می‌خواندم؛ دانشجویی از همکلاس خود مدادی را که در دست داشت خواست و او تعلل کرد. این عبارت را گفت: «آنچه در کف داری بدهی.» درویشی روزی در پیش شیخ ما ایستاده بود به حرمت، چنانکه در نماز است. شیخ گفت: «نیکو ایستاده‌ای چنانکه در نماز ایستاده‌اند و لکن بهتر از این آن باشد که تو نیز نباشی.»

درویشی از شیخ پرسید که او را: «کجا طلبیم؟» گفت: «کجایش جستی که نیافتی؟»

از شیخ پرسیدند که: «صوفی کیست؟» گفت: «آن است که هر چه کند به‌پسند حق کند تا هر چه حق کند او بپسندد» (محمدبن منور، اسرارالتوحید، سدهٔ ششم).

بار خدای را بر روی زمین بندگانی‌اند که آشامندهٔ شراب معرفت‌اند و مست از جام محبت. هر چند که از حقیقت آن شراب در دنیا جز بویی نه و از حقیقت آن مستی جز نمایشی نه؛ ز آنکه دنیا زندان است. زندان چند برتابد؟ امروز چندان است باشد تا فردا که مجمع روح و ریحان بود و معرکهٔ وصال جانان (ابوالفضل میبدی، کشف‌الاسرار، سدهٔ ششم).

نقل است که از وی (عبدالله مبارك) پرسیدند که: «از عجائب چه دیدی؟» گفت: «راهبی دیدم از خوف دو تا شده.» پرسیدند: «راه به خدا چیست؟» گفت: «اگر او را بدانی راه بدو هم بدانی» (عطار، تذکرةالاولیاء، سده هفتم).

و اما نثر بدین سادگی و بی‌تکلفی در عصری که لفظ بر معنی غالب می‌شود، دچار آسیب حشو می گردد. این نمونهٔ نثر سدهٔ نهم است. عصری که لفظ بر معنی غالب بوده و ما نمونهٔ آن را در این عبارت می‌بینیم: بهلول (آشفته حال)[۹] درویشی (صاحب کمال) را (که گریبان جان به دست رضا سپرده و پای تمنا در دامن تسلیم افشرده و بکلی خواست از میان برداشته و مراد دوست را عین مراد خویش انگاشته)

۹. عبارتهایی که داخل پرانتز نوشته شده، حشو زائد است.

سؤال کرد که: «حال بر چه نهج داری؟» گفت: «چگونه باشد، حال کسی که کار جهان بر مراد اوست؟» (کمال‌الدین خوارزمی، سدهٔ نهم).

دیدار از شیان یاسیان

از روزی که وارد پکن شدم قصد رفتن به شیان باستان را داشتم.

برنامهٔ حرکت را روز شنبه بیست و یکم خرداد معین کردند. سفارش کرده بودم برای رفتن بلیط قطار و برای برگشتن بلیط هواپیما تهیه شود. مدت سفر با قطار بیست و شش ساعت طول کشید (قطار دو ساعت داشت) و فرصتی بود برای دیدن سرزمینی وسیع. سراسر زمینی را که پیمودیم یا زراعت بود و یا درخت و یا تپه‌های سرسبز. در ایستگاه قطار راهنمای ما که جوانی ازمردم آن شهر بود انتظارمان را می کشید.

شیان مرکز ایالت سین‌چی است. بیش از یك میلیون جمعیت دارد و از این مجموع ۶۰ هزار تن مسلمان‌اند. سیان چنانکه می‌دانید، آغاز جادهٔ ابرایشم است. راهنما فردای ورود ما را به جاهای دیدنی شهر برد. در موزهٔ شهر اتاقی را دیدیم پر از کتیبه ها، برخی را درون شیشه محفوظ نگاه داشته بودند. بیشتر آنان نصیحتهای کنفوسیوس بود. چون در این باره توضیح لازم در یادداشتهای آقای افشار دیده آمده است از تفصیل صرفنظر می کنیم.[10]

سپس به دیدن مجسمه‌های سواره‌ها و پیاده‌ها و ارابه‌های سفالی و مفرغی که از دل خاك درآورده و کنار هم گذاشته بودند رفتم. این مقدار که حفاری شده قسمتی است که در زیر زمین نهفته است.

مسجد شیان، مسجدی است بزرگ دارای چهار حیاط که مجموعاً ۱۳ هزار متر مربع وسعت دارد. معماری آن مخلوطی است از سبك اسلامی و چینی. در کارت پستالی که ادارهٔ مسجد به من هدیه کرد نوشته است: «برابر کتیبه‌ای که در مسجد است، بنای مسجد در هفتصد و چهل و در سال آخر حکومت تیان بائو از سلسلهٔ پادشاهان تانگ است.» چنین کتیبه ای را ندیدم لیکن اگر هم تاریخ ۷۴۰ درست باشد، تاریخ میلادی نیست.

درست است که خاندان تانگ از ۶۱۸ تا ۹۰۶ میلادی پادشاهی داشته‌اند، اما

۱۰. مجلهٔ آینده، ش ۱۱، ص ۷۵۵ به بعد

مسلماً نویسندهٔ این شرح سال قمری را با سال مسیحی اشتباه کرده. کتیبه‌ای به فارسی در مسجد دیده می‌شود که آن را به نثر و نظم نوشته‌اند، و قصیده‌ای را در بر دارد که در پایان آن آمده است: فی شهر جمادی الاخر تسعه و ثمان مائه و خمسین (۸۵۹). چون به درون مسجد رسیدیم، جوانی پیش آمد، سلامی داد و جوابی شنید. از لهجهٔ او در سلام و درود دانستم با زبان عربی آشناست. سر گفت و گو را باز کردیم و گفت: «نامم محمدبن موسی است.» گفتم: «عربی را کجا آموخته‌ای؟» گفت: «نزد امام مسجد محمدبن یونس درس می خوانم. چند تن دیگر هم هستند.» گفتم: «پس از آنکه درست تمام شد، چه خواهید کرد؟» گفت: « به خدمت مسجد در می آییم.»

دیروقت بود و از دیدار امام محروم ماندم. مسجد شیان در محلهٔ مسلمانان است و چون اطرافیان دانستند مسلمانیم با خوشرویی و حرمت گرد ما را گرفتند. البته کاسبکارها هم می کوشیدند چیزی به ما بفروشند. پنجاه یوئن به دفتر مسجد تقدیم کردم و آنان مجموعهٔ کارت پستالهای مسجد را به من دادند. فردای آن روز به پکن باز گشتیم.

شهر زیرزمینی

از دوستانی که پکن را دیده بودند شنیده بودم که در زیر این شهر، شهر زیرزمینی ساخته‌اند. از همراهان چینی خود چند بار خواستم دیدن آن شهر را هم جزء برنامه منظور کنند، پذیرفتند. اما فرصت عملی ساختن آن برای آنان به دست نیامد.

روزی آقای بروجردی آقای اخلاق را فرستادند تا ما را بدانجا راهنمایی کند.

از خیابانهای پهن و شهر تازه‌ساز گذشتیم و به درون شهر قدیمی رفتیم. از کوچهٔ دراز کم‌عرضی ما را به کوچهٔ کم‌عرض‌تر و بن‌بست بردند. درون مغازه‌ای کوچك پلکانی را نشان دادند. از آن پلکان پایین رفتم. طرف دست چپ اتاقی روشن دیده شد. فروشگاهی بود مجهز، از آنچه در پکن و چین برای مسافران آماده است؛ لباس، جوراب، پرده های زینتی. باز چند پله پایین‌تر راهرویی به چپ و راست گشوده می‌شد. درون هر راهرو چند اتاق با فضای وسیع سرپوشیده. باز مقداری راهروها را پیمودیم و خسته شدم و معلوم شد درون این شهر که برای محافظت از حملهٔ هوایی ساخته شده وسایل مورد نیاز پناهندگان فراهم است. گاهی تکمه‌ای را فشار می‌دادند درِ اتاقی یا راهرویی باز می‌شد. و باز به طوری که شنیدیم این پناهگاه زیر سراسر شهر پکن

گسترده است، چنانکه از درون فروشگاه دانشگاهی که ما در آن بودیم پلکانی بود که به این زیرزمینها می‌رفت. مجموع این شهر زیرزمینی را در مدت هشت سال ساخته‌اند و چنانکه می گفتند، همهٔ مردم در کندن آن کوشش کرده‌اند. آقای «ی» معاون دانشکدهٔ ادبیات می گفت خود ما بیل به دست در کندن زمین مشغول بودیم. این است آنچه گفتم، مردم چین با بیل و کلنگ کاری را می کنند که افسانه‌سرایان می گفتند گلیم گوشان با زبان آن را انجام می‌داده‌اند.

سرانجام، روز جدایی رسید. از بامداد روز دوم تیر، دانشجویان برای خداحافظی به دیدنمان آمدند. هر یک صدای خود را روی نوار ضبط کرده بود. از روی کتاب درسی صفحه‌ای به خط خود نوشته به رسم یادبود به من دادند. آقای جو و خانم لیو هم به نمایندگی از سوی کارکنان بخش فارسی رادیو پکن آمده بودند. هنگام حرکت آقای جن رئیس دانشکده و معاونان او و دانشجویان گرد ما را گرفته بودند. به قدری از این جمع احساس و محبت دیدم که هیچ گاه فراموش نخواهم کرد. با دلی پر از محبت و دیدگانی اشک آلود یکدیگر را ترک گفتیم.

کیهان فرهنگی، ۱۳۶۷

در سرزمین وحی

از روزی که رفت و آمد میان تهران و جده آغاز شد و گفتگو بر سر فرستادن بیش از یکصد هزار زائر ایرانی میان مقامات ایران و عربستان سعودی درگرفت، به نظر می رسید وزارت حج و اوقاف آن کشور نسبت به سازمان حج و زیارت ایران و حاجیان این کشور روش ملایم بلکه احترام آمیزی خواهد داشت. هرچه زمان می گذشت این حدس قوت بیشتری می یافت، و سرانجام هم معلوم شد پیش بینی درست بوده است.

موضع ایران در جنگ خلیج فارس و اهمیت این کشور در منطقه بر زمامداران سعودی پوشیده نبود. از سوی دیگر، کشوری که براساس دین اسلام و فقه اسلامی اداره می شود می خواست شماری چنین بالا را برای انجام مراسم حج بفرستد، در حالیکه برخی کشورهای اسلامی فرستادن زائر را تحریم کرده بودند، و پیداست که جنبهٔ تبلیغاتی این کار برای وزارت حج و اوقاف سعودی کمال اهمیت را داشت. مشکل مهم مسأله مراسم «برائت از مشرکان بود» که چنانکه شنیدم دربارهٔ انجام آن چند نوبت گفتگو صورت گرفت و هر بار مقامات سعودی روش ملایمی داشتند و چنانکه خواهم نوشت سرانجام جای تظاهرات به جای نقطه های دور افتاده که قبلاً عربستان سعودی پیشنهاد می کرد به مقابل مقر بعثه در مرکز شهر مکه، در فاصلهٔ کمتر از دو کیلومتری مسجدالحرام مقرر گشت.

من در سال ۱۳۵۵ حج واجب را گزاردم - پذیرفته باشد یا نه، با خداست. آنچه بر عهدهٔ مکلف است انجام حکم ظاهر است. - پس قاعدتاً دیگر نباید در این هوای گرم هوس رفتن به حج را در سر داشته باشم. درست است، اما در سال ۱۳۵۸ مادرم

درگذشت و احتمال می‌دادم برابر میزانهای فقهی او هم بایستی به‌حج می‌رفت و چون در دوران اخیر زندگی توانایی جسمی برای گزاردن این عمل نداشت، خود را موظف می‌دیدم به نیابت از او به‌مکه بروم. در سال ۱۳۶۰ موضوع را به‌ادارهٔ حج و زیارت نوشتم، پاسخی ـ رد یا قبول ـ ندادند. هر چند بعدها گفتند درخواست پذیرفته شد ولی نشانی تو را نداشتیم تا اعلام کنیم!

در این چند سال، پیوسته در صدد بودم، و امسال به‌لطف دوست عزیز آقای شاپوریان و موافقت برادران ستاد مدینه: آقایان مهندس معزی و مهندس شاملو و دیگران، قرار شد جزء ستاد مدینه باشم. پرسیدم: «کار من در ستاد چیست؟» گفتند: «برای برادرانی که در این جمع هستند و عموماً تحصیلکرده‌های رده بالایند تاریخ اسلام بگویید.» خوب از این بهتر چه؟ هم فال بود و هم تماشا، دیگر از جهت شرعی راه عذر بسته است و باید تکلیف را از عهده بردارم. مدارکی را که می‌خواستند تسلیم کردم، مبلغی را که تعیین کردند به‌حساب حج و زیارت واریز گردید. قرار بود روز دوم خرداد به‌سوی جده پرواز کنم ولی به‌تقاضای من حرکت به‌روز هشتم ساعت ده بعدازظهر موکول شد، اما گفتند: «ساعت شش بعدازظهر باید در فرودگاه حاضر باشی.»

برای مسافرت به‌خارج، چهار ساعت زودتر از زمان حرکت در فرودگاه حاضر شدن ضروری است، چرا که چمدانها را باید باز کنند و محتوای آن را ببینند، بلیتها رسیدگی شود، گذرنامه و غیره که هر کس پس از انقلاب یك بار به‌خارج رفته مزهٔ این معطلیها را چشیده است. ساعت ۶ بعدازظهر به‌فرودگاه رسیدم. کجا باید رفت و سالن مخصوص زائران خانهٔ خدا کجاست؟ راهنمایی‌ام کردند و چون داخل سالن شدم، تعجب کردم، نه از صف مسافران خبری بود و نه از جنجالها و بگیر و ببندها اثری. آن اندازه منتظر ماندم که مأمور گمرك چای عصرانهٔ خود را نوشید و پشت میز نشست. ساك دستی مرا گرفت، نه آن را وارسی کرد و نه پرسید درونش چیست و با خودت چه همراه داری. گرفتن گذرنامه و کارت سوار شدن هم به‌همین آسانی. خوب حالا تا ساعت ده بعدازظهر چه باید کرد؟ کم کم، جمعیت فراوان شد. عده‌ای از دوستان روحانی هم آمدند. از تنهایی بیرون آمدم. در این میان یکی از آقایان ـ که یقین ندارم راضی به‌نوشتن نام شریفش باشد ـ نزدم آمد و گفت: «مدتهاست می‌خواستم فرصتی پیش آید دربارهٔ موضوع مهمی با هم گفتگو داشته باشیم.» پرسیدم: «چه موضوعی؟» گفت: «دربارهٔ وضع حوزه و دانشگاه و نقیصه‌هایی که در هر دو مرکز علمی است، و

چگونه باید آن را از میان برداشت.»

خوب، معلوم شد من نمایندهٔ تام‌الاختیار دانشگاههای ایرانم و خودم نمی‌دانستم و ایشان هم نمایندهٔ حوزه‌های علمیه. گفتم: «بسیار خوب.» می‌دانستم این گونه بحثها هیچگاه از مرحلهٔ وجود لفظی فراتر نمی‌رود. دیگر اینکه سرگرم شدن بدین بحث بهتر از آن است که به گفتهٔ سعدی در پوستین دیگران بیفتیم.

گفتگو آغاز شد. برخی انتقادها از روش آموزشی حوزه و دانشگاه به‌میان آمد. گفتم: برادر عزیز، من چون این توفیق را داشته‌ام که سالیانی از زندگانیم را در دو مرکز علمی حوزه و دانشگاه بگذرانم، از کم و کیف کار هر دو تا اندازه‌ای آگاهم. سالهایی که در نجف بودم، می‌دیدم طالبان علم و مدرسان هر یك برای بیرون آوردن مطلبی از کتابهای درسی یا آگاهی از نظریهٔ استادان سلف چه رنجی می کشند و چه دقتی به کار می‌برند، و تا مطلبی را درست ندانند از آن نمی گذرند. اما می‌دیدم در آمد و رفت طالبان علم به‌حوزهٔ درس ضابطه‌ای در کار نیست؛ کسی نمی‌پرسد چرا بدین درس آمدی؟ چیزی فرا می گیری یا نه؟ اگر هم طالب علمی یك هفته یا یك ماه به‌درس نیامد از او بازخواست نمی کنند. مدت درس هم محدود نیست، ممکن است کتابی در یك سال خوانده شود یا سه سال. درس خارج هم کم و بیش همین‌طور بود.

کسانی را می دیدم که سالیان شصت سالهٔ عمر خود را در نجف گذرانده‌اند، شهریهٔ بخور و نمیر را می گیرند، نه درس درستی خوانده‌اند و نه شاگردی را پرورانده‌اند و به‌نوشتهٔ هفته‌نامه‌ای که آن روزها در نجف منتشر می‌شد دلپذیرترین چیزها برای آنان نشستن در سایهٔ صبح و عصر صحن مطهر علوی بود.

چون به‌دانشگاه آمدم، برنامهٔ درسی و ساعتهای درس و حضور و غیاب توجهم را جلب کرد. دیدم نظمی که خواهان‌آن بودم در اینجا هست. هر درس باید‌در‌مدت معینی تمام شود. هر دانشجو باید در موعد معینی امتحان بدهد. هر روز باید سر کلاس حاضر باشد. اگر حاضر نبود باید دلیل غایب بودن خود را نشان بدهد. خوب از این بهتر چه؟ اما دیری نگذشت که دانستم بیشتر این ضابطه‌ها تشریفاتی است. درست است که از بی نظمی حوزه در اینجا خبری نیست، اما از درس خواندن به‌معنی حقیقی آن هم نشانی دیده نمی‌شود.

دانشجو هیچگاه موظف نیست خود را به‌زحمت بیندازد تا به‌عمق مطلب علمی برسد. آنچه در پایان سال از او می‌خواهند در خاطر داشتن جزوهٔ استاد است و متأسفانه

محتوای برخی جزوه‌ها هم در طول سالیان دراز تغییر نمی کند. البته در میان پنجاه تا شصت تن دانشجو در هر کلاس تنی چند هم بودند که در کار خود دقت می کردند و می کوشیدند تا مطلبی را که فرا گرفته‌اند درست بدانند، اما چون درس استاد منطبق با سطح دانش اکثریت کلاس بود، آنان هم نیازی نمی دیدند خود را به‌زحمت بیندازند.

پس از انقلاب، سخن از همکاری دو مرکز علمی بلکه گفتگو از وحدت آن دو به‌میان آمد. در سالهای اول هم رفت و آمدها و دید و بازدیدها آغاز شد، و من امیدوار بودم نظم دانشگاه به‌حوزه برود و دقت حوزه در دانشگاه بیاید. اما می بینم در بعضی کلاسها آن نظم سابق به‌هم خورده و می ترسم در حوزه هم آن دقت علمی جای خود را به آمادگی برای امتحان بدهد و نتیجه آن شود که بی‌نظمی را این از آن بگیرد و درس نخواندن را آن از این.

آن بحثها و «لم و لا نسلم»ها جای خود را به‌نوار کاست و ضبط صوت داده و علم الکتریکی جای بحثها و دقت نظرهای مدرسه‌ای را گرفته است.

تازه نگرانی من تنها این نیست. خودت می‌دانی حوزه پس از انقلاب، مسئولیتهای بسیاری را به‌عهده گرفته و اگر خود هم نخواسته آن مسئولیتها به‌عهده‌اش واگذار شده است؛ دیگر کار حوزه استاد کفایه و رسائل و مکاسب پروردن نیست؛ حوزه باید مشکلات دولت اسلامی را بداند و برای آن راه حل بیابد. از حقوق گرفته تا اقتصاد و جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت. این درسها تا پیش از انقلاب، همه در محدودهٔ دانشگاه خوانده می‌شد ولی چون حکومت اسلامی است حوزه باید در هر یك از این علوم صاحبنظر باشد.

از این گفته مقصودم این است که دیگر خواندن کتاب لمعه و شرایع حتی جواهر برای عالمی که می‌خواهد مسائل حقوق را حل و فصل کند کافی نیست، بلکه باید از حقوق تطبیقی هم کاملا مطلع باشد؛ و دیگر علمهایی که نام بردم همین‌طور.

اینجاست که می بینیم، حوزه باید در برنامهٔ سابق خود تجدید نظر کند و همه درسی را به‌عهدهٔ همگان نگذارد. باید رشته‌های علمی از یکدیگر مجزا شود و صورت تخصصی به‌خود بگیرد. گروهی برای تخصص در مسائل حقوقی، گروهی برای اقتصاد، گروهی برای تبلیغ و... اما دربارهٔ آنچه دانشگاه باید انجام دهد.

در همین وقت بلندگو خبر داد برای سوار شدن به‌هواپیما به درب! خروجی مراجعه کنید. خوشبختانه یا متأسفانه، نمی‌دانم، گفتگو ناتمام ماند ولی جای نگرانی

نیست، چون بر فرض هم که تمام شده بود چنانکه نوشتنم از عالم‌الفاظ فراتر نمی‌رفت.

هواپیما ساعت یک بعد از نیمه‌شب به وقت محلی در فرودگاه جده به‌زمین نشست. بر خلاف فرودگاه تهران، معطلی بسیار بود. نام یک‌یک واردشدگان به کامپیوتر داده شد. درون ساکها و لابلای آن را وارسی کردند. از گمرک بیرون آمدم. نخست چیزی که توجهم را جلب کرد وضع فرودگاه و محل استراحت زائران بود. در آخرین سفرم به جده این استراحتگاهها ساختمانهایی چند طبقه بود که در هر اطاق از آن تختخوابهای دو طبقه قرار داشت. آن ساختمانها را بکلی از میان برده‌اند و در مساحتی بیش از ده‌هکتار سقفهایی برآورده‌اند از پارچه‌های سفید رنگ به‌شکل چادر افراشته که از دور خیمه‌گاه بزرگی را نمایش می‌دهد. ستونهای بلند این چادرها را نگاه می‌دارد. درون ستونها هواکشهاست که مرتباً فضا را اندکی خنک می‌کند.

چنانکه شنیده‌ام طراح این سقفها مهندسی پاکستانی به‌نام فضل‌الرحمان بوده است که در کتابهای خارجی او را «فضلور» نوشته‌اند و چند سال است در گذشته است. تا کسی از نزدیک آن بنا را نبیند، باور نمی‌کند که با طرحی چنین ساده و ابزارهایی سبک و پیش‌پا افتاده می‌توان چنان اثری زیبا و در عین حال راحت‌بخش پدید آورد. وسایل آسایش: حمام و دستشویی، محل غذاخوری و فروشگاه و غیره هم در حد کفایت ساخته شده است. زائران هم باید روی فرشهای گسترده بخوابند و بدین ترتیب هزینهٔ تهیهٔ تختخواب و میز و صندلی هم که در ساختمان پیشین بود، صرفه‌جویی شده است.

جده یعنی چه و تلفظ آن چیست؟

برای نوشیدن چای، به‌محل ستاد رفتم. بعض دوستان روحانی و جز روحانی هم بودند. کم کم صبح شد. نماز را خواندیم و صبحانه هم در همان محل صرف شد. چون چند تن از دوستان دربارهٔ معنی جده پرسش کردند، باید بگویم این کلمه را بعض عربها به‌ضم جیم و بعضی به‌کسر آن می‌خوانند و تا آنجا که تتبع کرده‌ام جز در المنجد به‌فتح جیم ضبط نشده. ایرانیان از دیرباز آنجا را جده به‌فتح جیم می‌خوانده‌اند. چرا؟ زیرا آنچنانکه بعض جغرافی نویسهای عرب به‌تصور خود برای جده شجره‌نامه نوشته‌اند، ایرانیان هم از آنان عقب نمانده‌اند. یاقوت می‌نویسد: «جده به‌ضم و تشدید شهری است در ساحل دریای یمن و چون جدة‌بن حزم بن ریان بن قضاعه در آنجا زاده شده

آن را جده نامیدند.»

خوب باید پرسید: پیش از تولد آن بزرگوار آن سرزمین نامی نداشته؟ لغویان نیز معنی درستی از آن نکرده‌اند. بیشتر می گویند جده کنار نهر است و چون این سرزمین کنار دریاست جده نامیده شده و از این قرار همه آنچه را در کنار دریا می‌سازند باید جده گفت. اما ایرانیان می گویند: «این سرزمین را جده نامیده‌اند، چون قبر حوا که جدهٔ آدمیان است در آنجاست.» بد نیست بدانید در این شهر از دیرباز صورت قبری موجود است که آن را قبر حضرت حوا می‌دانند. میرزا علی‌خان امین‌الدوله در سفرنامه خود می نویسد:

«از شهر خارج شدم. قلعه و سربازخانهٔ وسیعی است که در جنب آن درخت کاشته‌اند و سبزی بندر جده انحصار به‌همین اشجار دارد و درختهایی که در قبرستان مزار حضرت جده است. پیاده شده به‌بقعه‌ای داخل شدیم. گداها هجوم آوردند. حاجی میرزا فتح‌الله را به‌دستشان سپردم. شخصی زیارت‌نامه خواند و فاتحة‌الکتاب و سورهٔ توحید را تلاوت کردم. حاجی علی گفت:

این محل سر مبارك حضرت حواست و دیواری که می بینید امتداد قامت ایشان است.

از این حرف حضور قلب و روشنی خاطر رفت که عجب تصور غلط را مجسم کرده‌اند. مسافتی طی کردیم به‌نافگاه آن حضرت رسیدیم. کذلك رفتیم تا به‌محل اقدام ایشان مشرف شدیم.» (امین‌الدوله؛ سفرنامه، به‌کوشش اسلام کاظمیه، ص ۱۶۱).

آنچه مسلم است این وجه تسمیه نباید درست باشد. چه اولاً چنانکه نوشتم، تلفظ جده به‌ضم یا به‌کسر جیم است و با همه اختلاف در وجه تسمیهٔ آن با نام مادربزرگ ارتباطی ندارد. حالا راستی قامت حضرت حوا چنان دراز بوده یا این صورت گور را بعدها دیگران برحسب تصور خود ساخته‌اند به‌ما مربوط نیست.

من با اینکه چند بار جده را دیده‌ام، متأسفانه موفق به‌زیارت قبر حضرت حوا نشده‌ام، اما از توفیق زیارت پدربزرگ بی نصیب نمانده‌ام، زیرا چنانکه می‌دانید جسد حضرت آدم در جائی که مرقد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است به‌خاك سپرده شده و آنانکه به‌زیارت آن حضرت مشرف شده‌اند حتماً این جمله را ضمن زیارت گفته‌اند که... «و علی ضجیعیك آدم و نوح»: سلام بر دو همخواب تو آدم و نوح. چرا که مشهور است نوح به‌هنگام راندن کشتی چون به‌مکه رسید، جسد آدم را برداشت و به‌نجف برد و در جایی

که مرقد امیرالمؤمنین است به‌خاك سپرد و گویند شعر حافظ اشارت به‌همین معنی است که:

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح
هست خاکی که به‌آبی نخرد طوفان را

سرانجام، ساعت هشت و نیم صبح به‌وقت محلی به‌همراهی آقایان مهندس معزی، موسوی و فدوی برای زیارت مدینه به‌راه افتادیم. سالی که برای گزاردن حج رفتم ما را با هواپیما از مدینه به‌جده بردند. بنابراین نمی‌دانم آن سال راهی که اکنون می‌پیماییم چه وضعی داشته ولی چنانکه همراهان می‌گفتند این اتوبانها و پلها همگی تازه‌ساز است. امین‌الدوله نوشته بود، سبزی شهر جده منحصر به‌همان چند درخت کنار قبر مادربزرگ است،ولی در دهه‌های اخیر از برکت پول نفت و استفاده از دانش متخصصان، شهر جده دارای پارکها و خیابانهای پر درختی است که هرکس بدان وارد شود می‌پندارد به‌شهری اروپایی درآمده است. در بین راه، کنار ساختمانی ایستادیم که برای رفع حاجت مسافران ساخته‌اند. دستشوییها بسیار پاکیزه بود، چند خانه هم دورتر از آن دیده می‌شد. ماشین تر و تمیزی توقف کرد. مردی میانسال با دو فرزند خود که چهرهٔ هیچکدام آفتاب خورده نبود پیاده شد. سلامی کردم و او خوش آمدی گفت. چند کلمه سخن گفتم. وقتی دانست ایرانیم چنان با گرمی گفتگو می‌کرد که گویی دوست چند ساله هستیم. دانستم قسمتی از آنچه دربارهٔ خشونت این مردم می‌گویند درست نیست، یا لااقل همهٔ مردم آن سرزمین با ما خصومت ندارند.

به‌مدینه رسیدیم و به‌ساختمانی که برای خوابگاه ستاد مدینه تهیه کرده‌اند رفتیم. اطاقی در طبقهٔ ششم ساختمان به‌من و آقای شریعتی اختصاص داده شده. آقای شریعتی که روحانی کاروان است و از مردم اردستان، هنوز نیامده‌اند. قرار شد تا آمدن ایشان صبحها ساعت هفت و ربع تا هشت تاریخ اسلام بگویم و عصرها از ساعت ۳ بعدازظهر تا ساعت چهار مناسك حج. مردم ما عادت کرده‌اند مسایل فقهی را از کسی که عمامه بر سر و ردا بر دوش دارد فرا گیرند و به‌سخنان دیگران چندان توجهی نمی‌کنند، هر چند فقیه یا به‌مسایل آشنا باشد. ولی گمان می‌کنم دوستان من به گفته‌ام اعتماد کردند که آنچه می‌گویم براساس نوشتهٔ «مناسك حج» است.

گرمی هوا نمی‌گذارد ظهرها به‌حرم نبوی بروم. ناچار نماز را به‌جماعت در

مسجدی که به نام «مسجد کویتیها» معروف است و با اقامتگاه ما بیش از دویست متر فاصله ندارد، می گزارم. مسجدی کوچك است و نمازگزاران آن اندك؛ بیشتر عرب و کمتر ایرانی از روحانیان یا اعضای ستاد. آنچه در مسجدهای عربستان سعودی جلب توجه می کند، نسخه‌های قرآن کریم است که با جلدهای تمیز و ظریف در قفسه‌ها یا روی رحلها نهاده‌اند، و هر نمازگزار با سواد پیش از ادای نماز چند صفحه قرآن می خواند؛ چیزی که در مسجدهای خودمان کمتر دیده‌ام. در مسجد نبوی شمار نمازگزاران از هفتصدهزار فراوان است و در نتیجه آنچه درون مسجد می بینیم فشار است و پامال کردن زانوها و پنجه‌ها و گاه هم تندی و متلك گفتن به‌زبانهای زنده و مرده. و آنچه در بیرون از زیارت کنندگان ایرانی می‌شنوم گفتگو دربارهٔ گرانی قیمتهای کالای خریداری شده است و ارزانی کالای فروش رفته. گویی از تمام اعمال حج فقط همان فقرهٔ «لیشهدوا منافع لهم» مصداق تام و تمام دارد. البته در ساعتهایی از روز و شب هم از برکت وجود روحانیون درس مناسك و یا درست کردن حمد و سوره درون کاروانها برقرار است تا هم دین درست شود و هم دنیا.

ساختمان خوابگاه ستاد مدینه در یکی از کوچه‌های شارع علی بن ابی طالب(ع) و دفتر ستاد به‌فاصلهٔ پنجاه متر از آن درون میدان کوچکی است. فاصلهٔ این ساختمانها تا حرم مطهر در حدود یك کیلومتر است. تعدادی از کاروانهای حاجیان ایرانی هم در کوچه‌های همین خیابان قرار گرفته‌اند.

روز هوا گرم است. درجهٔ حرارت در مدینه به ۴۵ و گاه تا ۴۷ می‌رسد. سر شب به‌مسجد رفتم و برگشتم. فردا صبح زود هم همین‌طور. اما در برگشتن از مسجد با منظره‌ای روبرو شدم که هر چند برای من تازگی نداشت، گمان نمی کردم همشهریان در مدینه هم این سنت دیرینه را اجرا کنند.

توضیح آنکه در سال ۶۱ برای بزرگداشت شریف رضی به‌دمشق رفتم. روزها می‌دیدم از میدان مرجه گرفته تا بازار حمیدیه و ستی‌رقیه در هر گوشه‌ای بانویی نشسته و کیسهٔ پسته‌ای پیش رو دارد. برادران هم کیسه به‌دوش این سو و آن سو می‌روند و کالای خود را عرضه می کنند و می‌دیدم رفتار خریداران با آنها مؤدبانه نیست. در برگشتن به‌تهران موضوع رابا یك دو تن از مسئولان در میان نهادم. نمی‌دانم چه کردند. ولی سال بعد که به‌دعوت استادان فارسی دانشگاه دهلی عازم هند بودم، در فرودگاه مهرآباد بستهٔ یك کیلویی پسته را از من گرفتند که بردن آن ممنوع است. گفتم صدق

رسول الله «من سن سنة سنئه كان علیه وزر من عمل بها». در مدینه از پسته گرفته تا زعفران و انگشتر با سکهٔ طلا عرضه می کردند و دلالان گرد آنان حلقه زده بودند. از همه مضحکتر روزی همشهریی را دیدم که دمپایی پر از گل و لای خود را به دکانداری عرضه می کرد و او با نشخند و جمله های مسخره آمیز از او پذیرایی می فرمود.

امسال نوع دیگری بر کالاهای صادراتی افزوده شده است: پتو، و چنانکه خواهم نوشت مشکلی پدید آورد.

توضیح آنکه امسال چون مقدمات اعزام حاجیان دیرتر آغاز شد، می پنداشتند وسیلهٔ لازم برای استراحت آنان نباشد، سفارش کردند هر کس پتو و ملافه‌ای با خود بیاورد. ولی در مدینه معلوم شد در آن هوای گرم نیازی به پتو نیست، و حاجیان چنان مصلحت دیدند که پتوها را بفروشند و از ریالی که به دست می آورند کالایی برای فروش در ایران یا سوغات تهیه کنند. نمی گویم بردن کالا از ایران یا هر کشور دیگر در موسم حج خلاف شرع است. در آن روز که حضرت ابراهیم(ع) این خانه را در آن وادی غیر ذی‌زرع ساخت، به خدا عرضه داشت: «پروردگارا من برخی از فرزندان خود را در وادیی که چیزی نمی‌رویاند جای دادم... از میوه‌ها روزی آنان گردان...» (ابراهیم: ۳۶) و گفت: «از میوه‌ها روزی مردم آن کن؛ از آنان که به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌اند...» (بقره: ۱۲۶). مقرر بود هر کس هر چه را می تواند باید بدانجا ببرد، چه آن سرزمین خود چیزی ندارد (البته حالا از برکت پول نفت و به کار گرفتن متخصصان، عربستان سعودی گندم هم صادر می کند.) در قرآن کریم می خوانیم: «لیشهدوا منافع لهم» (حج: ۲۸). کشورهای دیگر هم کالای خود را برای فروش به حاجیان بدانجا می فرستند و در فردستان کالا بر یکدیگر پیشی می گیرند. اما آنچه زشت و خلاف حیثیت حاجی ایرانی است این است که دوره بیفتد و از این دکان به آن دکان برود تا پتویی یا انگشتری یا یکجفت دمپایی بفروشد. چه مانعی دارد که شرکتی تشکیل شود و این کالاها را به قیمت مناسب از زائران بخرد و در مقابل به آنان ریال سعودی بدهد و آن شرکت خود با بازارهای سعودی طرف معامله باشد. به هرحال، سازمان حج و زیارت باید برای این کار فکری کند. آقای شریعتی روحانی بزرگوار وارد شد و تدریس مناسک را به عهده گرفت. آقای شریعتی را من از این پیش ندیده بودم. روحانیی به حقیقت وارسته، دانشمند و متعبد هستند. در این مسافرت از مصاحبت ایشان لذت بردم.

پتو این روزها از مسئله شرق مهمتر شده است. شنیدم چند کمیسیون تشکیل شده

که چه باید کرد؟ کاروانها پتو را بخرند یا ستاد، و شنیدم این مشکل به‌دفتر امیرالحاج هم کشیده شد و سرانجام هم نفهمیدم کار به کجا کشید. آن اندازه می‌دانم که نرخ پتو در اثر عرضهٔ فراوان و اصرار برای فروش از چهل ریال به‌ده ریال سعودی تنزل یافت.

این بازار فروش بود؛ اما بازار خرید ماشاءالله رونقی فراوان داشت و چنانکه شنیدم چهار هزار چرخ گوشت در مدینه و مکه به‌فروش رسید و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.» گفتند بیشتر رقم فروش کالا از آن حاجیان خراسان و بیشتر رقم خرید از آن حاجیان فارس بوده است «والعهدة علی الراوی».

من چند بار نوشته و گفته‌ام بسیاری از ایرانیان که برای زیارت خانهٔ خدا می‌روند، اهمیت این سفر را چنانکه باید نمی‌دانند. حج در نظر آنان نام‌نویسی است و پرداخت مبلغی پول و رفتن به‌مکه و مدینه و ملقب شدن به‌لقب «حاجی آقا» و بهره‌مند شدن از مزایای این لقب؛ آن هم بیشتر در سالیان بیش از پنجاه. غالباً مردم شهرکها و دهها نه درسی را که باید خوانده و نه دربارهٔ مکه و مدینه و موقعیت آن چیزی شنیده‌اند و حداکثر معلومات آنان این است که مکه خانهٔ خداست و مدینه مزار پیغمبر اکرم.

در روزگار کودکی داستانی طنزآلود شنیدم. می گفتند کسی از همشهریهای ما به‌مکه رفت و برگشت به‌او گفتند: زیارتت قبول! گفت: چه زیارتی و چه قبولی؟ خدا که خانه نبود؛ پیغمبر هم مرده بود. عبث رفتم و عبث برگشتم.

راستی چه کسی باید حداقل معلومات را به‌اینان بیاموزاند؟ من پس از تأسیس جمهوری اسلامی نوشتم و گفتم سازمان حج و زیارت باید چند ماه پیش از موسم در شهرستانها کلاسهایی تأسیس کند و کسانی که در آن سال قصد زیارت دارند هفته‌ای دوبار در این کلاسها بیایند. جزوه‌هایی چاپ شود در اختیار متقاضیان باسواد قرار گیرد، شاید اندك اندك بتوان معنی حج را نه چنانکه ناصرخسرو انتظار دارد، بلکه تا آنجا که ممکن است به آنها بفهمانند. من نمی گویم سوغات خریدن گناه دارد. می گویم سوغات به‌تجارت تبدیل نشود، و تجارت هدف اصلی زیارت نباشد. ولی چه می توان کرد. یکصد سال پیش همشهری ما مرحوم میرزا صائب بروجردی در استغاثه به‌امام عصر(عج) گفته:

حاجی پی شهرت رود از بهر زیارت
گردیده زیارت همه اسباب تجارت

که البته می دانیم همه این جنس نیستند. بسیاری واقعاً برای زیارت می روند. همیشه جنس بوده و جنس هم هست. از یك ساعت به‌اذان صبح مانده بیشتر پیرزنها و کمتر جوان‌سالها دستگاه خود را سر راه زیارت کنندگان می گسترانند و مشتریان گرد آنان را می گیرند؛ عرقچین، پیرهن جبت زنانه و دخترانه، دستبند، انگشتر و دیگر خرت و پرتها. برخی دکاندارها کار خریداران را آسان کرده‌اند؛ آگهیهایی به‌زبان فارسی بالای این دکانها می بینیم که: کالاهای این مغازه هر قلم به‌ده ریال (چهارصد تومان) فروخته می‌شود و بعضی هم برحسب نوع جنس بها را تا پنج ریال پایین آورده‌اند.

مسجد نبوی را آخرین بار در سال ۱۳۶۱ دیدم. همان سال دولت سعودی اخطار کرده بود بازارهای نزدیك حرم را خراب خواهد کرد. امسال دیدم آن بازارها را برداشته مسجد را فراختر کرده‌اند.

طرحی در دست اتمام است که پس از پایان آن، مسجد گنجایش یك میلیون جمعیت راخواهد داشت. آری دارندگی است و برازندگی، اما همه‌اش دارندگی نیست. متأسفانه به‌هر نسبت که مسجد نبوی و مسجدالحرام و خیابانهای اطراف آن وسعت می یابد، تاریخی که در نزدیکی این دو مسجد است از میان می‌رود. قبرستان بقیع را دست نزده بودند و دیوار گرداگرد آن باقی است؛ مخصوصا دیوار شرقی و جنوبی که سکویی سراسری در کنار آن است. اما این قبرستان نه همانند گورستانهای دیگر مسلمانان است نه صورت گورستانهای کشورهای غیراسلامی را دارد. و اگر به‌خاطر قداست قبور داخل آن نبود، می گفتم به‌خاکدان همانندتر است تا به‌قبرستان.سعودیها راستی شورش را درآورده‌اند. با دستاویز به آنچه از زمان پیغمبر نبوده بدعت است، و با تمسك به‌حدیث تسویهٔ قبور و بنا نساختن بر آن، نه‌صحن گورستان را پاکیزه نگاه می‌دارند و نه قبرها را ترمیم می کنند. و گذشته از آنکه آنجا مدفن چهار امام بزرگوار شیعی و هزاران صحابه و تابعی است، خود از نظر دیرینگی ارزش فرهنگی دارد. من در این باره اقدامی کردم که خواهم نوشت، ولی یقین دارم هیچ اثری نخواهد کرد. از پیش از اذان صبح تا دمیدن آفتاب در قبرستان را می گشایند و فاتحه‌خوانی آغاز می‌شود.

از طرف امیرحاج مکرر پیغام داده بودند، مراسم زیارت قبرها به آرامی برگزار شود. بلندگو نیاورند و سخنانی که مخالف با تقیه است نگویند، ولی می بینم بعض زائران را چنان شوقی دست می‌دهد یا به‌چنان تأثری در می‌روند که زمان و مکان را

فراموش می کنند. گویندگان هم که بازار گرمی یافته‌اند، بر رونق مجلس می‌افزایند. شرطه‌ها و مأموران امنیتی سعودی هم که در گوشه و کنارند یا نمی‌فهمند و یا دستور دارند مزاحمت فراهم نیاورند. این گریه و زاری برای همشهریان ما جزء زیارت است و زاییدهٔ اشتیاق و رسیدن به‌مقصود.

در یکی از سفرها که درست به‌خاطر ندارم چه سالی بود، روزی در گوشه‌ای از مسجد نبوی(ص) به‌خواندن قرآن مشغول بودم ـ و در حاشیه باید بنویسم که کمتر دیدم همشهریان ما در مسجد قرآن بخوانند ـ گروهی ایرانی وارد شدند و گریه و زاری آغاز شد. مردی موقر کنار من نشسته بود، پرسید: «اینان از کجایند؟» گفتم: «همشهریان مایند.» پرسید: «چرا گریه می کنند؟» گفتم: «برای آنکه به‌زیارت حرم رسول خدا نائل شده‌اند.» گفت: «در اینصورت باید خوشحال باشند!» گفتم: «چنین است.» گفت: «پس گریه برای چه؟» گفتم: «گریهٔ شوق است.» گفت: «پذیرفتم اما مگر نمی‌شود آرام آرام بگریند و مردم را از حالتی که دارند بیرون نیاورند...» درماندم و خاموش شدم.

امروز (پنجشنبه شانزده خرداد) شنیدم در یکی از کاروانها روضه‌خوانی داستان مصیبتهای دختر پیغمبر را می گفته است و اهانتها که به آن مظلومه روا داشته‌اند. سیدی که در آن مجلس بود بر او حمله می برد که چرا به‌مادر من توهین می کنی؟ با هم گلاویز می‌شوند و سرانجام با وساطت این و آن غائله ختم می‌شود. اگر راست باشد، باید گفت گرمی شوق و حرارت هوا دست به‌هم داده و جایی برای ملاحظه نگذاشته‌اند.

آقای امام جمارانی و فرزندشان در طبقه‌ای که ما هستیم سکونت دارند. برای دیدن ایشان رفتم. آقای روحانی که از روحانیان بزرگ اصفهان‌اند آنجا بودند. بعلاوه دو مهمان دیگر: یکی نوهٔ حضرت امام و دیگری فرزند آقای کروبی.

آقای مهندس میرحسین موسوی هم رسیدند و در همین طبقه آرمیدند.

امروز که روز شنبهٔ چهاردهم خرداد است، مراسم سالگرد رحلت امام در مقر بعثه انجام شد که تفضیل آن در وسایل ارتباط جمعی منعکس گردید. عصر امروز (پانزدهم) قرار شد با جمع دوستان: آقایان مهندس معزی، مهندس عبدالعلی‌زاده، مهندس شفاعت، و آقای مهدی پور مدیرکل فرهنگ اصفهان به‌مسجد قبا برویم و نماز مغرب و عشا را آنجا بخوانیم. قبا دهکده بوده است و در چهار پنج کیلومتری مدینه که امروز تقریباً پیوسته به‌شهر مدینه است. مسجد قبا دیرینه‌ترین مسجدها در جهان اسلام است. هنگامی که پس از بیعت اوّل عقبه رسول خدا مصعب پسر عمیر را برای آموختن احکام

اسلام به همراه نمایندگان مردم مدینه فرستاد. قبیلهٔ بنی عمرو و بنی عوف پذیرای مصعب شدند واو در همانجا ماند و جایی را برای خواندن نماز تعیین کرد و مسجد اعلام شد و آنجا همان مسجد قباست که بارها ترمیم شده و بعض مفسران گویند آیهٔ «لمسجد اسس علی التقوی من اول یوم... توبه: ۱۰۸» دربارهٔ این مسجد است. ولی بعض دیگر گویند دربارهٔ «مسجد النبی» است. این مسجد را در سفرهای پیشین بارها دیده بودم ولی این بار چون به‌محوطهٔ ورودی آن نزدیک شدم و خیابانهای پر درخت اطراف را دیدم تعجب کردم و چون به‌درون مسجد رسیدم نه تنها برای من بلکه برای دوستانم که سال ۱۳۶۶ آن را دیده بودند حیرت آور بود.

فضای مسجد را بیش از پنج برابر افزوده‌اند، در طاق و گنبدها سبک معماری مسجدهای استانبول دیده می‌شود.

به آقای مهندس عابدینی‌زاده گفتم: «همکار شما در تهران به‌من می گفت امروز ما نمی توانیم مانند مسجدهای اصفهان یا استانبول طاق و گنبد بزنیم؛ پس سعودیها این مهندسان را از کجا آورده‌اند؟» ایشان گفتند: «ما هم می توانیم و شاید بهتر از آن هم ولی...»

بدر به‌جای خیبر و قبا به‌جای بدر

از سالی که کتاب جنایات تاریخ را نوشتم، و داستان خیبر را به تفصیل در آن آوردم، آرزو داشتم آن سرزمین را ببینم. بیشتر ایرانیان نام خیبر را از طریق مضاف آن «مرحب خیبری» شنیده‌اند. سرزمین خیبر در قدیم دارای هفت قلعه و مزرعهٔ حاصلخیز بوده است. خانواده‌هایی از یهودیان حجاز در آنجا می‌زیستند و یهودیان بنی نضیر و بنی قینقاع نیز از اطراف مدینه بدانجا رانده شدند. چون همکاری اینان با مشرکان مدینه در جنگ احزاب مسلم گردید، پیغمبر(ص) در صدد تنبیه آنان بود. تا آنکه در سال هفتم از هجرت با لشکری بدانجا رفت. یهودیان خیبر تسلیم شدند و پیغمبر(ص) آنان را بر سر مزرعه‌هاشان باقی گذارد و مقرر گردید سالیانه مقداری از محصول را به‌مدینه بفرستند.

من با آنکه دوبار از طرف دانشگاههای کشور عربستان سعودی برای شرکت در کنفرانس «تاریخ جزیرةالعرب» و «اقتصاد اسلامی» بدانجا دعوت شدم، برنامه‌ها را طوری ترتیب داده بودند که رفتن به‌خیبر مقدور نبود.

روز پنجشنبه شانزدهم خرداد، شنیدم بناست جناب آقای ری‌شهری را برای دیدن خیبر ببرند. می‌دانستم خبردهنده اشتباه کرده است؛ چرا که فاصلهٔ خیبر تا مدینه حدود چهارصد کیلومتر است و رفتن بدانجا و برگشتن یك روز وقت می گیرد. سرانجام معلوم شد حدسم درست بوده است و خبردهنده بدر را به‌جای خیبر گرفته است.

جناب آقای ری‌شهری بوسیلهٔ آقای مهندس معزی به‌من پیام داده بودند که در این بازدید همراه آنها باشم. به‌راه افتادیم، ولی دیدم ماشین راهنما متوجه احد است. در مدخل قبرستان از راهنما ـ که بعداً دانستم سرهنگی است ـ پرسیدم بنا بود ما را به‌بدر ببرند، گفت راه آنجا اسفالته نیست! من بدر را در سفرهای پیشین دیده بودم و جایی نبود که از نظر سیاسی یا مذهبی دیدن آن اشکالی پیش آورد.

باری به‌محوطهٔ قبرستان که نردهٔ آهنی گرد آن کشیده‌اند نزدیك شدیم. بعض دوستان دربارهٔ دره‌ای که خالد بن ولید از آنجا به‌سپاه پیغمبر(ص) حمله برده و نیز اردوگاه مسلمانان پرسش می کردند و به‌اندازهٔ اطلاع پاسخ می‌دادم.

متأسفانه این محل تاریخی را نیز با ساختمانهای سنگی و سیمانی پر کرده‌اند و این سان که ساختمانها افزوده می‌شود، چند سال دیگر اثری از احد نخواهد ماند.

رزمگاه احد ـ چنانکه می دانید ـ یکی از مکانهای تاریخی سرزمین عربستان است. در سال سوم هجرت جنگی میان سپاه مدینه و مکه در آنجا درگرفت. خیانت عبدالله‌بن ابی، منافق مشهور، و سرپیچی سربازان نگاهبان دره از اجرای دستور رسول خدا(ص) موجب شکست سپاه اسلام شد. پیغمبر(ص) به‌دستهٔ تیرانداز که در مدخل دره قرار داده بود فرمود اگر ما پیروز شدیم یا شکست خوردیم شما جای خود را ترك مکنید. همین که جنگ درگرفت و در اولین حمله سپاه مکه عقب نشست سپاه مدینه به‌گردآوری غنیمتهای برجای مانده پرداخت، دستهٔ تیراندازهم به‌دنبال غنیمت رفت. مدخل دره خالی ماند. خالد بن ولید از آنجا حمله آورد. سپاه مدینه شکست خورد و هفتاد تن از مسلمانان شهید شدند که از جمله حمزهٔ سیدالشهدا(ع) بود. از احد ما را به‌مسجد قبا بردند و از مسجد قبا به‌مسجد ذوالقبلتین. این مسجد از مسجدهای معروف اسلامی است و در شمال غربی مدینه قرار دارد و به نام مسجد بنی‌سلمه معروف بوده است. در

این مسجد در ماه شعبان سال دوم از هجرت پیغمبر نماز ظهر را می گزارد که آیهٔ تغییر قبله از بیت‌المقدس به‌مسجدالحرام نازل شد.

آخرین سالی که این مسجد را دیدم جای کوچکی بود - تقریباً به‌مساحت کمتر از یکصدمتر - و در دیوار آن دو صورت محراب قرار داشت: یکی محراب نخستین و دیگری محراب رو به‌مکه. اکنون که از این مسجد دیدن می کردیم آنرا فراخ تر کرده بودند، تقریباً به‌مساحتی در حدود هزار متر. اما صورت محراب قبلی را برداشته و به‌جای آن قسمتی از دیوار را با سنگ زینت کرده بودند. به راهنما گفتم: «چرا محراب را برداشته‌اید؟» گفت: «مردم به‌اشتباه در خواندن نماز رو بدان می کردند.» (عذری که گمان نمی کنم پذیرفته باشد).

از آنجا به‌مسجدی رفتیم که به‌نام «مسجد ابوبکر معروف است: یکی از آقایان روحانی پرسید: «چه مسجدی است؟» گفتم: «چه کار دارید؟» دو رکعت نماز بخوانید و برویم.

دوستان و آشنایان در مدینه نشانی مسجدهایی را می‌خواستند که هر چند در روزگاران پیشین مشهور بوده است، لیکن آنچه امروز می بینیم آن است. مثلاً بسیاری از مسجد بلال می پرسیدند. مسجدی که به‌نام بلال معروف بوده است بر کنار راه بوده و از میان رفته و این مسجد که به‌نام بلال است در عصر ما ساخته شده (الدرالثمین فی معالم دار رسول الامین، ص۲۳۰).

بیشتر محل مسجد رد شمس را می‌پرسیدند. این مسجد را در برخی کتابها که اخیراً دربارهٔ شناسایی مدینه نوشته شده «مسجد شمس» نامیده‌اند و گویند چون در شرق مسجد قباست آن را مسجد شمس گویند. مؤلف کتاب الدرالثمین نویسد: مسجد شمس را مسجد فضیح نیز می نامند. یکی از معنیهای فضیح شکستن چیزی میان تهی است. گویند در این مسجد بود که جمعی مشغول باده گساری بودند، آیهٔ حرمت خمر نازل شد. رسول خدا بدانجا رفت و آن آیه را بر آنان خواند و آنان کوزه های شراب را شکستند. اگر این داستان درست باشد، باید گفت آن زمین عاقبت به‌خیر بوده است. دیگر از مسجدهای دیرینه، مسجد جمعه است که کسی سراغ آن را نگرفت و شاید هم کسی داستان آن را نمی‌دانست. این مسجد در محلهٔ بنی‌سالم‌بن عوف بوده است. چون رسول خدا(ص) از قبا روانهٔ مدینه شد، رئیس این خاندان که عتبان‌بن مالك نام داشت نزد او آمد و گفت: «ای فرستادهٔ خدا شما چند روز در محل پسر عموهای ما به‌سر

بردی و این همیشه برایشان فخری خواهد بود.» پیغمبر در محل سکونت آنان فرود آمد. آن روز جمعه بود. رسول خدا(ص) نخستین نماز جمعه را در آنجا خواند و آن محل مسجدی شد و به نام مسجد جمعه معروف گردید. دیدار از جاهای تاریخی به همینجا خاتمه یافت. به شهر برگشتیم. گفتند روز سه شنبه مجدداً بازدید خواهیم داشت، ولی هرگز صورت نگرفت.

باید روانهٔ مکه شد. عصر روز چهارشنبه بیست و هشتم ذیقعده برابر با بیست و دوم خرداد، به اتفاق آقایان مهندس موسوی، دکتر غفوری و دکتر باقریان روانهٔ مکهٔ معظمه شدیم. برای احرام بستن باید به مسجد شجره رفت. فاصلهٔ مسجد شجره با شهر مدینه چندان نیست. تقریباً غروب بود که ماشین ما ایستاد. معلوم شد، به مسجد رسیده ایم ولی مسجد کو؟ سال ۱۳۵۵ که در این مسجد احرام بستم، جای کوچك کثیفی بود با چند دکان اطراف آن که دمپایی و احرام و از این خرت و پرتها می فروختند. حالا ما در مدخل میدانی هستیم که تا چشم کار می کند درخت است و خیابانهای وسیع. وارد محوطه و ساختمان مسجد شدیم. چه ساختمانهایی! در مدخل حیاط دستشویی و حمام در دو ردیف طولانی. شمار آن را درست به خاطر ندارم ولی گویا از صد بیشتر بود. داخل مسجد بیش از دو هزار متر مربع با سقف بلند و بنای بسیار زیبا. و شگفت اینکه همراهان ما گفتند سال ۶۶ که اینجا آمدیم همان حالت پیشین را داشت.

به یاد سخن حاجی بابا افتادم که چون در بندر بوشهر کشتی انگلیسی، توپها را برای مشایعت سفیر به صدا درآورد، به همراهان خود گفت به شما گفته بودم انگلیسیها معدن توپ دارند و هر چند توپ که بخواهند از آن بیرون می آورند وگرنه همهٔ آهنگرهای اصفهان جمع شوند نمی توانند اینهمه توپ بریزند!

حالا باید گفت سعودیها معدن مسجد دارند و مرتب در می آورند وگرنه چگونه در ظرف چهار سال می توان اینهمه مسجد ساخت.

در مسجد شجره احرام بستیم و نماز خواندیم و به راه افتادیم. جاده میان مدینه و مکه هم به اتوبان پهنی تبدیل شده و جای جای در کنار راه قهوه خانه ها ساخته اند. با اینکه شب است، از بسیاری چراغ نه تنها قهوه خانه بلکه محوطهٔ اطراف آن هم روشن است. گاهگاه می دیدم در قسمتی از بیابان چراغهای بسیاری روشن است. سبب آن را پرسیدم. گفتند، بنا دارند چند سال دیگر در زمینها خانه بسازند. چون نیروی برق بیش از حد احتیاج است توربینها را نمی توان راکد گذاشت، به خیابانهای آن زمینها چراغ

داده‌اند. حتماً پاسخ دهنده می‌خواسته است مرا دست بیندازد. من مصرف حنای زیادی را شنیده بودم ولی نمی‌دانستم برق زیادی را باید در صحرای برهوت روشن کرد. به‌هر حال، نفهمیدم این همه نیروی برق را از کجا می‌آورند! شاید علاوه بر معدن مسجد معدن برق هم داشته باشند. گویا ساعت یک و نیم بعد از نیمه‌شب بود که به‌مکه رسیدیم. از ماشین پیاده شدیم و از در معروف به «باب‌السلام» وارد مسجد شدیم. نسبتاً خلوت بود. این‌که می‌گویم نسبتاً یعنی ممکن بود داخل مسجد و میان صفا و مروه راه رفت.

طواف نماز و سعی و تقصیر تمام شد. ما را به‌خوابگاه ستاد مکه بردند؟ ساختمانی نوساز در یازده طبقه در اتوبان روضه. آقای مهندس موسوی را جا دادند و به‌ما گفتند شما باید به‌خوابگاه ستاد مدینه بروید. همراه آقایان دکتر باقریان ودکتر غفوری به‌ساختمانی فرسوده وارد شدیم. بالای در یکی از اطاقها نام من و آقای شریعتی را نوشته بودند. آنقدر خسته بودم که افتادم. نزدیك ظهر آقای شریعتی هم رسید. اندکی بعد یکی از برادران آمد و گفت: «باید شما را به‌خوابگاه ستاد مکه که محل مهمانهاست ببرم. آنجا برای شما اطاق در نظر گرفته‌اند.» بالاخره معلوم شد مهمانم نه طفیلی. من و آقای شریعتی را در طبقهٔ دهم همان ساختمانی که قبلاً رفتیم جا دادند. آقای مهندس موسوی و آقای جمارانی در طبقهٔ یازدهم بودند.

دوست عزیز من آقای جدیدی مسئول مالی ستاد مکه گفتند: «شما که در مدینه بودید من درس تاریخ اسلام را برای برادران ستاد مکه شروع کردم و به‌سال هفتم هجرت رسیده‌ام. از فردا تو دنبال مطلب را بگیر.» قرار شد ساعت هفت و ربع تا هشت من تاریخ اسلام بگویم و ساعت سه تا چهار بعدازظهر آقای رضوی مناسك حج تعلیم دهد. فردای آن روز به‌اتفاق آقای شریعتی برای تشرف به‌حرم آماده شدیم. در کنار خیابان منتظر اتوبوس ایستادیم. کرایهٔ اتوبوس از آنجا تا به‌حرم که چهارکیلومتر بیشتر نیست، دو ریال یعنی هشتاد تومان به‌پول ایران است. اتومبیل سواری کنارمان ایستاد و راننده ما را به‌سوار شدن دعوت کرد. پنداشتیم ماشین شخصی است که مسافرکشی هم می‌کند، ولی معلوم شد نه، راننده مرد تحصیلکرده‌ای است. از ما پرسید: «کجایی هستید؟» و چون دانست ایرانی هستم، لحن دوستانه‌ای به‌خود گرفت. ضمن سخنان خود گفت: «پسرعمویم که در دانشکدهٔ علوم دینی درس می‌خواند، موضوع پایان نامهٔ خود را منابع فقه شیعی تعیین کرده ولی چون به‌هیچ کتابی از شیعه در این باره دسترسی

نداشت پایان نامه را تغییر داد.» بسیار متأسف شدم. چرا دستگاههای تبلیغاتی ما در این زمینه کاری نکرده‌اند.

ما باید در مدینه و مکه دفتر داشته باشیم با کتابخانه‌ای مجهز، وفقیهی متبحر بر آن نظارت کند. من در خلال چند سفر به‌عربستان سعودی و ملاقات با بعضی فقهای بزرگ آن سرزمین، دانستم آنان ذاتاً با ما عنادی ندارند. ممکن است سوءتفاهم در میان باشد ـ که باید گفت هست ـ ولی با گفتگوها و بهتر شناختن یکدیگر زمینه مساعد خواهد بود. من نمی‌دانم این کار را چه مرکزی باید پی گیری کند، حوزه یا دانشگاه یا با یاری یکدیگر؟

چند سال پیش که من در کنفرانس اقتصاد اسلام بحث بیمه را از نظر فقهای شیعه مطرح کردم، چند تن از فقیهان که از دانشگاههای مدینه و مکه بودند گفتند ما می‌خواهیم از نظر برادرانمان دربارهٔ مسائل مختلف فقهی بیشتر مطلع باشیم، ولی مدارک لازم را در اختیار نداریم. آنچه در کتابخانه‌های ما موجود است قدیمی است.

به‌نظر بنده حوزه باید همیشه نماینده‌ای در مدینه و مکه داشته باشد.

در زمان مرجعیت مرحومان اصفهانی و بروجردی نمایندگانی در مدینه بودند ولی آنان بیشتر به‌مسائل شیعه‌های آن سرزمین می‌پرداختند.

هوای مکه بسیار گرم است و درجهٔ حرارت میان ۴۵ تا ۴۷. داخل اطاق از برکت کولرهای گازی چندان سرد می‌شود که گاهگاه مجبوریم کولر را خاموش کنیم. در خیابانها در سایه می‌توان راه رفت، آنچه آزار می‌دهد فشار جمعیت است. هنگام طواف، که اگر این عمل را درست انجام دهند و اگر همهٔ زائران آموزش لازم را فراگیرند، شاید نیازی به‌چنان تزاحم و له کردن دست و پای دیگران نباشد. در مکه هم آنچه در رفت و آمدها بیشتر می‌شنوم سخن گرانی قیمتهاست، و اینکه چه خریده‌ایم و چه فروخته‌ایم. البته در نیمه‌های شب در کنار صحن مسجدالحرام افراد یا دسته‌های کوچکی هم دیده می‌شوند که حالت خاصی دارند. همیشه چنین بوده است و خواهد بود «ما اکثر الضجیج و اقلّ الحجیج.» روز پنجم ذیحجه، آقای واعظ‌راه اطلاع دادند به‌مقر بعثه بیایید تا به‌اتفاق دوستان برای دیدن مسئول و اعضای «رابطة الاسلامی» برویم.

رابطة العالم الاسلامی ـ چنانکه در اساسنامهٔ آن آمده ـ انجمنی است اسلامی و ملی که همهٔ مسلمانان در آن سهیم‌اند و هدف آن ارتباط با ملتهای مسلمان است در سراسر جهان، و کوشش برای تبلیغ اسلام و زدودن شبهه‌ها و اعتراضها که به‌اسلام

می‌شود. این انجمن نخست در سال ۱۳۸۱ هجری قمری در مکه تأسیس شد و اکنون در بیشتر کشورهای اسلامی یا مناطق مسلمان‌نشین نمایندگی دارد. دبیر فعلی انجمن آقای دکتر عبدالله عمر نضیف است.

ما را در سالن انتظار نشاندند. گویا دوستان انتظار داشتند همان حرمتی را که در ایران به روحانیون می‌نهند، آنجا هم رعایت شود؛ در صورتی که این تشریفات در آن کشور متداول نیست. نشستیم تا نوبت به ما رسید. به داخل اطاق دبیر انجمن رفتیم. مردی شصت ساله، خوش‌سیما و برخلاف بیشتر سعودیان سفید چهره بود. پس از معرفی، گفتگوهای کوتاه به میان آمد. عکس دسته‌جمعی هم گرفتند. بیرون آمدیم. اتومبیلی جلو ساختمان توقف کرد. آقایان خزعلی، سبحانی و دو سه تن دیگر در ماشین بودند. آقای دکتر محقق را هم همانجا دیدم. به آقایان گفته شد دیر تشریف آوردند و ملاقات برگزار شد. به اتفاق برگشتیم. آقای واعظ‌زاده گفتند: «فردا در جلسه‌ای که به عنوان کنگرهٔ حج برگزار می‌شود حاضر شوم.»

روز ششم، صبح زود از اقامتگاه بیرون آمدم. آن سوی کوچه محل ستاد مکه است. امروز عصر بایست مراسم برائت اجرا شود. اتومبیلی حامل دو مأمور شهربانی توقف کرد. یکی از ماموران پیاده شد. چند قدمی رفت و برگشت. با دربان ستاد چیزی گفت. متوجه شدم دربان سخن او را نمی‌فهمد. پیش رفتم. پرسیدم: «چه خبر است؟» گفت: «به این آقا بگویید این عکس را که بالا زده‌اند بردارند.» گفتم: «برادر، این عکس چنانکه می‌بینی در داخل ساختمان و زیر سقف است، کمتر کسی متوجه آن می‌شود. اگر بخواهی در پیشنهاد خود پافشاری کنی ممکن است عکس‌العمل نشان دهند و به‌اصطلاح ما «فال چاق شود» و کار مشکل گردد، بیا و از این تقاضا صرف نظر کن.» خدا پدرش را بیامرزد، مرد فهمیده‌ای بود، سوار شد و رفت.

ساعت هشت و نیم به مقر بعثه رفتم و از آنجا به اتفاق بعضی دوستان روانهٔ محل برگزاری کنگره شدیم. صندلیها تقریباً اشغال بود، اما انتظار جمعیت بیشتری را داشتم. یك دو سخنران از هند و پاکستان و افریقا سخنانی گفتند. مجلس برای استراحت ختم شد. چون حالم خوب نبود، به اقامتگاه برگشتم.

عصر آیین برگزاری مراسم برائت بود که چون در روزنامه‌ها به تفصیل آمده از آن می‌گذرم. به همراهی آقای شریعتی به راه افتادیم. در فاصله نسبتاً دور از دفتر بعثه دیگر پیش رفتن ممکن نبود. گوشهٔ سایه‌ای را پیدا کردیم اما از یکدیگر دور افتادیم. روی

سکویی نشستم، جوانك بیست و دو سه ساله‌ای کنارم نشست با چفیه (دستمال سر) سرخ. می‌دانستم بیشتر اینها مأموران اطلاعات سعودی هستند.

سلامی کردم، پاسخ داد. گفتم: «چکاره‌ای؟»، گفت: «دانشجوی علوم اجتماعی هستم.» مراسم آغاز شد. پس از شعارها نوبت به‌قرائت قرآن رسید. صدای قاری به‌خوبی شنیده می‌شد. یکی از جوانان که گویا از مأموران انتظامی ما بود، پیش آمد و گفتگو را با جوانك عرب آغاز کرد. می‌دانستم عربها عموماً و سعودیها خصوصاً در مورد سخن گفتن به‌هنگام قرائت قرآن حساس هستند. برخلاف ما که در مجلسها (مخصوصاً مجلس ختمها) قرآن خوان به‌کار خود مشغول است و خدمتگزاران به‌پخش کردن چای و سیگار و حاضران به‌نوشیدن و با یکدیگر گفتگو کردن.

به‌جوان ایرانی گفتم: «مگر متوجه نیستید قرآن می‌خوانند؟ خواهشمندم خاموش باشید.» نپذیرفت. یك‌بار دیگر تذکر دادم، خاموش شد. خواندن قرآن پایان یافت. جوان عرب برخاست و رفت. همشهری یقهٔ مرا چسبید که من می‌خواستم این جوان را توجیه کنم، تو نگذاشتی. گفتم: «برادر، خیالت راحت باشد، چیزی از دست نداده‌ای. او «توجیه» شده به‌این جا آمده بود.» این عزیزان چون خود یکپارچه اخلاص و حرارت‌اند، گمان می‌کنند همه مانند آنهایند. اول شب که در مدخل اقامتگاه ایستاده بودم بچه عرب ده دوازده ساله‌ای آنجا بود. یکی از همین برادران پیش آمد و گفت: «من عربی نمی‌دانم، از این پسر بچه بپرس نظرش دربارهٔ مراسم برائت چیست؟» خدایا به‌این جوان چه بگویم.

برای اینکه دلشکسته نشود و یا مرا از مخالفان برائت به‌حساب نیاورد، مطلب او را به‌پسربچه گفتم، پاسخ داد: «من تمام بعد از ظهر در کوچهٔ خودمان با همسالانم سرگرم بازی بودیم.» صبح روز هفتم ذیحجه جلسهٔ مجمع‌التقریب در همان سالن که کنگرهٔ حج تشکیل شد، برقرار گردید. یك نماینده از پاکستان و یکی از افریقا به‌عربی و کردی از ایران به‌فارسی سخن گفتند. نوبت به‌بنده رسید. دوستان صدا و سیما گفتند به‌فارسی سخن بگویید ولی دیدم غیر از خودمان چند نفر، بقیهٔ حاضران یا افریقایی‌اند ویا پاکستانی و یا عرب‌زبان. بهتر دیدم به‌عربی سخن بگویم. مطالب مختصری دربارهٔ معنی تقریب بین مذاهب و هدف از آن را گفتم. کوشش برای نزدیك کردن همهٔ دانشمندان مذهبهای اسلامی از صدها سال پیش آغاز شده تا امروز ادامه دارد. در عصر ما نخست مرحوم شیخ محمدتقی قمی در قاهره دارالتقریب را تأسیس کرد. در سال

۱۳۲۵ شمسی اساسنامهٔ آن در نجف به‌دستم رسید. از کوشش آنان تقدیر کردم. ولی در همان روزها شیخ علی طنطاوی در قاهره مقاله‌ای علیه او و شیعه نوشت و من در جنایات تاریخ با عنوان سراب تقریب نوشته‌های او را آوردم.

امیدوارم این مجمع بتواند لااقل از حملهٔ نویسندگان و دانشمندان مسلمان به‌یکدیگر جلوگیری کند.

نمازها را در مسجدی که نزدیک اقامتگاه ماست می‌خوانم. بیشتر دوستان هم به‌همین مسجد می‌آیند. بعضی روحانیان کاروانها که در این نزدیکی هستند در صف جماعت دیده می‌شوند. سالهای پیش از انقلاب کمتر چنین وحدتی دیده می‌شد. البته بعضی آقایان هم احتیاط را از دست نمی‌دهند و پس از پایان یافتن نماز مغرب به‌مسجد نبوی یا مسجدالحرام می‌روند...

از روز ششم ذوالحجه پیشنمازها پس از نماز ظهر دربارهٔ حج و احکام آن و آشنا ساختن زائران به تکلیفهای شرعی و اخلاقی سخن می گویند. و برخلاف سالهای پیش که گریز سخنانشان لعن و شتم شیعه بود از این مقوله در مسجد نبوی و دیگر مسجدها چیزی از خطیبان نشنیدم. روزی پیشنماز مسجد ما پس از نماز خطبه را آغاز کرد و گفت: یقول الله عزوجل اعوذ بالله من الشیطان الرجیم (بسیاری از گویندگان دچار چنین سهوی می‌شوند و متوجه نیستند که در این صورت «اعوذ بالله» هم جزء گفتهٔ خدا است) پس از آنکه خطبه را پایان داد، نزد او رفتم، سلام و مصافحه کردیم، گفتم: «شیخنا ما از شر شیطان باید به‌خدا پناه ببریم، معلوم می‌شود خدا هم به‌خودش پناه می‌برد.» متوجه شد، خندید و گفت: «سبق لسان بود.»

چند روز پیش نشریهٔ زائر که اخبار روزانهٔ حاجیان را منتشر می کند، اطلاعاتی دربارهٔ مکانهای تاریخی مکه و مدینه خواست. آن اندازه که در خاطر داشتم گفتم. آن مصاحبه در شمارهٔ ۱۸ روز سی‌ام خرداد برابر هشتم ذوالحجه چاپ شد.

بناست به‌عرفات برویم

بعدازظهر روز هشتم به‌مسجد رفتم، احرام بستم و به‌اقامتگاه آمدم. مقارن غروب با همان همسفران مدینه به‌مکه، روانهٔ عرفات شدیم.

عرفات را در سال ۱۳۵۵ دیدم. بیابانی خشک و شن‌زار بود. دو کیلومتر در دو

کیلومتر و میان دو رشته کوه است. این شنزار را خیابان‌بندی کرده، در آن درخت کاشته‌اند. اگر این درختها ببالد گرمی هوا را اندکی کمتر خواهد کرد. برخلاف آن سال که آب را با تانکر می‌آوردند، صحرای گسترده لوله‌کشی شده و در منزلگاههای حاجیان جای جای دستشویی و حمام ساخته‌اند. شب دهم روانهٔ مشعر شدیم. به‌دنبال اتوبوسی که ما را از مکه به‌عرفات آورد، این سو آن سو رفتیم، نشانی از آن نبود. در این گیرودار اتوبوسی ایستاد و به آقای مهندس موسوی گفت: «ما دو نفر جا داریم، شما با ما بیایید.» آقای موسوی به‌اصرار به‌من تکلیف کرد. به‌مشعر رسیدیم. در آن صحرای گسترده گروهی دراز کشیده یا نشسته و یا مشغول گرد آوردن ریگ برای فردا و پس فردا بودند. همراه آقای مهندس ایثاری به‌ریگ جمع کردن مشغول شدیم.

کم کم، به‌اذان صبح رسیدیم. به‌سر وقت شیر آبی که نزدیکم بود رفتم. معلوم شد آب قطع شده است. خدایا چه کنم؟ باید نماز صبح را با تیمم خواند؟ در همان سرگردانی یکی از ایرانیان مرا بدان حال دید. اشاره به‌نقطه‌ای دورتر کرد که آنجا شیر آب است. باور نمی‌کردم. خوشبختانه معلوم شد درست است. وضو گرفتیم و نماز خواندیم. مشعر تنها جایی بود که کمبود آب در آن دیده می‌شد. هوا روشن گشت. برای رفتن به‌منی به‌راه افتادیم، و پس از پیمودن مسافت زیادی سرانجام به‌چادرهای مخصوص ستاد مدینه رسیدیم. آقای مهندس موسوی و همراهان پس از دو ساعت رسیدند و معلوم شد اتوبوس را پیدا نکرده‌اند و از عرفات تا منی پیاده آمده‌اند. حالا باید هر چه زودتر حسابمان را با شیطان بزرگ تسویه کنیم. بهتر دیدم همان ساعت اول روز برای سنگ انداختن و نیز کشتن گوسفند بروم. یکی از برادران اعضای ستاد که متأسفانه نام شریفشان را در خاطر ندارم، همراه آمد.

مسافت بیش از سه کیلومتر را پیمودیم تا به‌ستون شیطان بزرگ رسیدیم. از آنجا که شیطان توقع نداشت از کسی که عمری دستور او را اطاعت کرده سنگ بخورد، با همه احتیاطی که به‌کار بردم هر سه روز گرفتار مصیبتی شدم. روز اول عینکم را از چشم برداشتم و خواستم در کیسه‌ای که بر گردن دارم بگذارم معلوم شد در اثر بی‌احتیاطی به‌زمین انداخته‌ام. روز دوم کفشهایم را از پایم درآوردند، یك تای آن را پیدا کردم و تایی هم از کفشهایی که برای شیطان فکنده بودند به‌عاریت گرفتم. روز سوم هنگام بازگشت به‌مکه، مینی‌بوس ما پس از پیمودن سه کیلومتر راه در دو ساعت لحظه‌ای ایستاد. ناگهان صدایی وحشتناك شنیدم و خرده شیشه‌ها بود که بر سرم می‌ریخت. خوشبختانه

به چشمم نخورد. معلوم شد اتوبوسی به تعبیر مرحوم فروزانفر «گزاف ستبر» به مینی بوس ما زده است. با خود گفتم: «تمام شد. حالا در این راه تنگ و پر جمعیت باید ساعتها به انتظار پلیس راهنمایی بود.» ولی دیدم نه! هر دو راننده ملکی به هم گفتند و هر یک راه خود را گرفت، همین و همین. آنجا بود که دانستم بیمه در هر کشوری معنی خاصی دارد.

باری پس از سنگ افکندن به شیطان روانهٔ قربانگاه شدیم. در آن هوای گرم همان سه کیلومتر را به اضافهٔ سه کیلومتر دیگر طی کردیم، به قربانگاه گوسفندان رسیدیم (شتران و گاوان قربانگاههای جداگانه دارند). هر یك از ما گوسفندی به چهارصد ریال (شانزده هزارتومان به پول ایرانی) خرید. دوست عزیز من می خواست از کیسه آبی که حاجیان افریقایی به ما داده بودند به حلق گوسفند بریزد. زبان بسته دهان نمی گشود، گفتم: «برادر! برای من هم دشوار است ازاین کیسه آب بخورم تا چه رسد گوسفند.» شنیدم یکی دیگر از حاجیان به اصرار قوطی «میراندا» را به حلق حیوان می ریخته که تشنه کشته نشود. نمی دانم خورده یا نه. در آن گرمای سخت یکی از همشهریان یقه‌ام را چسبید که این گوسفند کشتن و لاشهٔ آن را به زیر خاك سپردن چه معنی دارد؟ گفتم: «برادر! من نه مرجع تقلیدم و نه اهل فتوا دادن. این مشکل تنها گریبانگیر من و شما نیست. می بینی همهٔ مذهبها قربانی می کنند. تعبد است، نص قرآن کریم است و تأویل بر نمی‌دارد. مگر اینکه فقیهان با تمسك به عنوان ثانوی راه حلی پیدا کنند.»

تقریباً پانزده سال پیش، این بحث در کنگرهٔ الجزیره به میان آمد و پس از دو سه روز بحث و گفتگو نتوانستیم نظری قطعی بدهیم. فقط توصیه شد عربستان سعودی قربانگاهها را بیشتر کند و سردخانه بیاورد. تا در آینده علمای مسلمان راه حلی بیابند. در آن سال مجمع علمای دینی الجزایر که آقای حَمَانی ریاست آن را به عهده داشت، فتوا داد حاجیان می توانند به جای کشتن گوسفند پول آن را به ادارهٔ حج و اوقاف الجزایر بپردازند. ولی ظاهراً کسی بدان فتوا عمل نکرد.

در سه شبی که در منی به سر می بردیم نماز جماعت برقرار بود، ولی شگفت است که همهٔ آن صد هزار تن که با نهصد هزار تن دیگر می پیوستند و یك نماز جماعت را در مسجدالحرام تشکیل می دادند، حالا هر صد یا دویست نفر جماعتی دارند و چون بیشتر از بلندگو استفاده می کنند، بلندگویی اعلام رکوع می کند و بلند گویی اعلام قیام. صداها در هم می پیچد و نمازگزاربدون حضور قلبی را چون این بندهٔ روسیاه سر درگم

می کند که باید به‌رکوع بروم یا به‌سجود.

چه مانعی دارد در عرفات و منی هم همهٔ این حاجیان یك جماعت تشکیل بدهند و در هر نماز یکی از آقایان امامت کند؟!

به‌حساب تقویم ایران عید قربان روز یکشنبه است. ولی در حجاز شب پنجشنبه ماه را دیدند و عید قربان روز شنبه بود.

شبی که در منی بودیم، آقای خزعلی ضمن سخنرانی خود که از بلندگو پخش می‌شد، گفتند: «چند ماه پیش، از ناحیهٔ مقدسه خبر رسید که امسال عرفه روز جمعه خواهد بود.» با این تأکید و با اینکه می‌دانیم معمولاً ماه در مکه و مدینه یك شب و بعض سالها دو شب زودتر از ایران دیده می‌شود و با اینکه مراجع تقلید نوشته‌اند که حکم قاضی سعودی در دیدن ماه حجت است، مگر آنکه یقین قطعی به‌خلاف باشد. (چنانکه از انتقادهای آقای عبائی دستگیرم شد) دو سه تن وانت گرفته و شب شنبه به‌عرفات رفته و گرفتار پلیس سعودی شده بودند. اگر این خبر درست باشد، کار این مؤمنان از مصادیق اجتهادی مقابل نص یا احتیاط مخالف احتیاط خواهد بود.

اقامت در منی تمام شد، به‌مکه برگشتیم.

از سالها پیش که وضع گورستان بقیع را دیدم، حالت تأثری به‌من دست داد. امسال نگرانی بیشتر شد که با طرحی که در دست اجراست دور نمی نماید این قبرستان را هم محو کنند و اثری از آن نماند. بقیع، تنها قبرستان نیست، تاریخچهٔ دو قرن حادثه‌های مهم اسلامی است. سعودیها در طول حکومت خود بیشتر آثار تاریخی را خراب کرده‌اند. بقیه نیز از میان می‌رود. آقایان هر بار مسألهٔ نوسازی قبور را با مقامات سعودی در میان نهاده‌اند، ولی چنانکه می‌دانیم آنان با گور و گنبد میانه‌ای ندارند. در کنگرهٔ بحث از آثار تاریخی حجاز که هیجده سال پیش در مکه برگزار شد، شیخ عبدالعزیز بن عبدالله بن باز عالم معروف آن کشور که اکنون در جده به‌سر می برد و تقریباً از کار افتاده است، حاضر بود. مردی فاضل است و از هر دو چشم نابینا. در طول سه روز کنگره، هرگاه فرصتی می یافت خود را به‌میز سخنرانی می‌رساند و پس از گفتن بسم الله می گفت: «از حکومت عربستان سعودی بخواهید با دیگر دولتها همکاری کند و قبوری را که در سراسر جهان اسلامی است (البته بیشتر مقصود او عراق و ایران بود) ویران سازد.» با چنین زمینه‌ای، بحث از ساختن قبور به‌جایی نمی‌رسد. خوب از من چه کاری ساخته است؟ بهتر دیدم نامه‌ای به‌وزیر حج و اوقاف آن کشور بنویسم و موضوع

حفظ آثار تاریخی را پیش بکشم، شاید به‌رگ غیرتش بر بخورد.

در آخرین روزهایی که در مکه بودم نامه‌ای به‌ایشان نوشتم: «که شما خود از من بهتر می‌دانید کشورهای اروپایی برای حفظ آثار تاریخی خویش چگونه می کوشند. دیواری کهنه و نیمه ریخته یا کاخی ویران را بازسازی می کنند تا نشان دهن سند فرهنگ ما این و آن است. روزگاری که نامی از مجلس شوری نه تنها در آسیا بلکه در بیشتر معموره‌های جهان نبوده شما مجلس شوری (ولو به‌طور ناقص) داشته‌اید. اکنون ساختمان دارالندوه کجاست؟ در خانهٔ عبدالله جدعان قانون حمایت از حقوق بیگانه به‌تصویب رسید و رسول خدا(ص) به‌عنوان تفاخر می‌فرمود من در آن پیمان حاضر بودم. چرا نشانی از آن خانه نمی بینیم؟ دارارقم (محل عبادت مخفیانهٔ نومسلمانان) کو؟ اکنون تنها دری را در مَسْعیٰ به‌نام باب ارقم می بینیم. خانه‌ای که رسول خدا(ص) در آن به‌دنیا آمده، سقیفهٔ بنی‌ساعده که مهمترین حادثهٔ اسلامی پس از رحلت پیغمبر در آنجا روی داده همه را از میان برده‌اید. شما به‌دست خود سند تاریخی و فرهنگی خویش را پاره می کنید. برای چه؟

این نامه را نوشتم و به‌پست‌خانه بردم. مأمور پست در آغاز قدری نق‌نق کرد که باید از فلان دفتر اجازه بیاوری. گفتم: «برادر موضوع، مطلب سیاسی نیست، تشکر از وزیر شماست به‌خاطر بازسازی مسجدها و گله‌ای از او که چرا اجازه می‌دهد آثار تاریخی کشورتان از میان برود.» نامه را به‌اطاق دیگر برد و برگشت. گفت: «بسیار خوب می‌فرستیم.» اکنون بیش از پنجاه روز است از فرستادن نامه می گذرد، نمی‌دانم آن را برای وزیر فرستادند یا نه و اگر فرستادند آن جناب با آن چه برخوردی فرمود؟ خود را معرفی کرده بودم که معلمی هستم از ایران، بارها به‌کشور شما آمده‌ام، در دو کنفرانس حاضر بوده‌ام و... و... اینها را نوشتم شاید اثر بکند، هر چند بعید می‌دانم.

روز هشتم ذوالحجه یکی از برادران نزد من آمد و گفت: «من تو را به‌یکی دو تن از استادان معرفی کرده‌ام و می‌خواهند دیداری با تو داشته باشند.» گفتم: «من امروز بعد از ظهر به‌عرفات می‌روم، بماند برای بازگشت به‌مکه.» پس از بازگشت از منی، شبی که فردای آن عازم جده بودم، یکی از دوستان آن استاد (آقای عبدالله العبادی) به‌اقامتگاه آمد و مرا به‌خانهٔ او برد؛ آقای دکتر طلال جمیل عبدالعاطی الرفاعی استاد تاریخ.

سخن از مباحث تاریخ اسلام به‌میان آمد. مخصوصاً آن برهه از تاریخ اسلام که با تاریخ ایران مربوط می‌شود. می خواستند موضوعهایی برای رساله‌های فوق‌لیسانس

انتخاب شود. متأسف بودند که چرا با دانشگاههای ما ارتباط ندارند. جلسهٔ ما تقریباً دو ساعت طول کشید. در میان گفتگو یکی از خویشان آقای رفاعی وارد شد. معلوم شد فروشندهٔ وسایل است. سخن از چرخ گوشت به‌میان آورد که امروز شش دستگاه به‌ایرانیان فروخته‌ام و تعجب کرد که چرا من چرخ گوشت نخریده‌ام.

گفتند: «امشب (پانزدهم ذوالحجه) باید به‌جده بروی و ساعت یازده بعد از ظهر هواپیما به‌سوی تهران پرواز خواهد کرد.» همراه جمع دوستان به‌فرودگاه جده رفتم. این بار اقامتگاه بعض حاجیان ایرانی واقعاً تماشایی است. گرداگرد جایی که نشسته‌اند، دیوار درازی از فریزر و یخچال و تلویزیون کشیده شده و هرکس از فاصلهٔ دور می‌تواند بداند آنجا حاجیان ایرانی نشسته‌اند. ساعت به‌یازده و از یازده به یك بعد از نیمه شب رسید. خبری از پرواز نیست. معلوم شد بارهای حاجیان به‌اندازه‌ای فراوان است که سه هواپیما را برای بردن آن اختصاص داده‌اند. در نتیجه برنامهٔ پروازها بهم خورد و بیست و چهار ساعت به‌تأخیر افتاد.

فردا ظهر آقای رضائی، معاون سازمان حج، به‌فرودگاه آمدند و مرا آنجا دیدند و گفتند: «اینجا گرم است، بهتر است با هم به‌جده بگردیم و شب‌هنگام شما را به اینجا باز می‌گردانم.» همراه ایشان به‌ستاد جده رفتم. در آنجا آقایان روحانی و طالقانی و دکتر جاسبی را دیدم. عصر از ستاد به‌فرودگاه باز گشتم و بحمدالله شب هنگام هواپیمای ما به‌تهران پرواز کرد.

کیهان فرهنگی، ۱۳۷۰

اشکهایی بر ساحل نیل

«بر دیدهٔ من خندی کاینجا ز چه می گرید؟»

قاهره را نخستین بار در بهار سال ۱۳۵۰ دیدم، و یادداشتهایم از آن دیدار در همان سال در مجلهٔ یغما به چاپ رسید. جمال عبدالناصر، رئیس جمهور مصر، مرده و انورسادات روی کار آمده و ایران با مصر رابطهٔ سیاسی برقرار کرده بود.

از رئیس دانشکدهٔ ادبیات برای شرکت در «مجمع البحوث الاسلامیه» دعوت کردند و او مرا معرفی کرد و من نخستین کس از دانشگاه تهران بودم که پس از چند سال قطع رابطه، از مصر دیدن کردم.

بیست سال گذشت و سیزده سال است ایران با مصر پیوند سیاسی ندارد. هر چند در این مدت با یك دو تن از علمای الازهر و چند تن از استادان دانشگاههای قاهره و اسیوط مکاتبه داشته‌ام، اما نمی‌دانستم وضع آنجا چطور است. در چنین شرایط باید به‌قاهره بروم، چرا؟ شاید برخی از آنان که این یادداشت را می‌خوانند شنیده باشند که مرحوم دکتر محمود افشار یزدی موقوفاتی دارد، و هیئتی از شخصیتهای علمی و سیاسی به نام «شورای تولیت» متولیان آن هستند. برابر وصیتنامه، درآمد این موقوفات باید صرف گسترش زبان فارسی و حفظ وحدت ملی ایران شود.

از جمله مصرفهای آن، پرداخت دو جایزه در سال به‌دو استاد خارجی و ایرانی است که در راه نشر زبان فارسی مقاله‌ها نوشته یا کتابهایی تألیف کرده باشند. نخستین جایزه به آقای دکتر نذیر احمد، استاد دانشگاه علیگره هند، تعلق گرفت. از او دعوت شد به‌ایران بیاید. در آذرماه سال ۱۳۶۸ در تالار علامه امینی دانشگاه تهران با حضور رئیس شورای تولیت، رئیس دانشگاه تهران و معاونان دانشگاه و شمار فراوانی از

استادان و شخصیتهای علمی و علاقه‌مندان به‌زبان فارسی جایزه و منشور آن به‌ایشان داده شد.

در سال ۱۳۶۹ جایزهٔ استاد ایرانی به آقای دکتر غلامحسین یوسفی دانشمند محترم (که متأسفانه امروز در جمع ما نیستند) و جایزهٔ استاد خارجی به آقای دکتر امین عبدالمجید از مصر تعلق گرفت.

کمیسیون ناظر بر اعطای جایزه‌ها بهتر دید جایزهٔ استاد خارجی در محل اقامت وی و با حضور دیگر استادان و دانشجویان کشور او تسلیم شود. چه بدین ترتیب اثر آن بیشتر خواهد بود.

انجام این کار را به عهدهٔ این بنده واگذاردند. خوب، باید به‌مصر بروم. در سفر پیش گرفتن ویزا از کنسولگری لزومی نداشت و در فرودگاه رخصت در آمدن به کشور را می دادند. ولی این سالها چنین نیست. چرا که همه می‌دانند پس از بر افتادن رژیم شاه و تأسیس جمهوری اسلامی، سادات رئیس جمهور وقت مصر با ایران روشی خصمانه پیش گرفت و در نتیجه رابطهٔ دو کشور قطع شد.

چه باید کرد؟ دکتر امین را استاد بازنشستهٔ دانشگاه قاهره می پنداشتم. پس چاره جز آن نبود که نامه‌ای به‌رئیس دانشگاه قاهره بنویسم تا هم نظر او را بخواهم و هم درخواست کنم در گرفتن ویزا اقدام کند. پاسخ این نامه چهار ماه طول کشید. باید در حاشیه بیفزایم که وضع رفت و برگشت نامه از تهران به‌قاهره شگفت آور است. یکی از علمای الازهر نامه‌ای به‌من نوشت و پرسید آیا در مذهب شیعه مسندهایی مانند مسند احمدبن حنبل موجود است که سند همهٔ روایتها را به پیغمبر(ص) برساند؟ پاسخ او را نوشتم، پس از هشت ماه نامهٔ دیگری از او رسید که جواب تو را امروز دریافت کردم و می پنداشتم نامهٔ من به تو نرسیده است و شگفت اینکه این نامه را ظرف پانزده روز پس از تاریخ نوشتن آن دریافت کردم.

سرانجام، پس از چهار ماه انتظار نامه‌ای از رئیس دانشگاه قاهره رسید که دکتر امین عبدالمجید در دانشگاه قاهره سمتی نداشته و در دارالکتب المصریه کار می کرده است. دانستم پاسخ سربالا می‌دهند، و نمی‌خواهند برای خود دردسر درست کنند. ولی از پا ننشستم و نامه‌ای به‌دارالکتب نوشتم. متأسفانه آنها هم به‌قول معروف، از‌سر خود باز کردند. در این میان، از برکت مجلس بزرگداشت فردوسی، دو تن از استادان دانشگاههای قاهره به‌تهران آمدند: آقای دکتر عبدالنعیم حسنین و آقای دکتر سباعی.

از جناب آقای دکتر رحیمیان، رئیس دانشگاه تهران، خواستم به آقای دکتر عبدالمنعم حسنین که تازه بازنشسته شده حرمتی نهد. ایشان هم بزرگواری کردند و در حضور همهٔ استادان خارجی و داخلی هدیه‌ای بدو داده شد و چنانکه دانستم این بزرگداشت اثری مطلوب در دانشگاههای قاهره نهاد.

دکتر ساعی، رئیس مرکز «دراسات شرقی» که جزء دعوت شدگان بود، گفت: «دکتر امین در دانشگاه عین شمس تدریس می کرد و استاد من بوده است. من به‌عهده می گیرم این مجلس را تشکیل بدهم. نامه‌ای به من و به رئیس دانشگاه عین شمس در این باره بنویس.» نامه‌ها را نوشتم و فرستادم. در این میان شنیدم آقای نامق، حافظ منافع مصر، به‌ایران آمده و در مهمانخانهٔ استقلال اقامت دارد. به‌دیدن او رفتم و ماجرا را به‌وی گفتم. با خوشرویی پذیرفت و قول داد برای ما درخواست ویزا کنند. من ماه شوال را برای رفتن به‌قاهره تعیین کردم. نامه از دانشگاه عین شمس و مرکز دراسات شرقی رسید که در ماه شوال آمادهٔ دیدار شما و تشکیل مجلس بزرگداشت دکتر امین هستیم. لیکن سفر مکه موجب شد نتوانم در ماه شوال به‌قاهره بروم. بار دیگر به آقای طلعت نصر، نفر دوم سفارت مصر، متوسل شدم. حالا دیگر حافظ منافع از مهمانخانه بیرون آمده و در خیابان شیراز جایی گرفته است. آقای نصر با خوشرویی از سفر من استقبال کرد ولی گفت: «باید برای شما از وزارت خارجه ویزا بخواهم و مدتی طول می کشد.»

قرار بود با آقای دکتر جزایری معاون وزارت بهداشت و درمان و نائب رئیس شورای موقوفات دکتر افشار برویم. سه چهار هفته منتظر شدیم و آقای طلعت نصر پی در پی معذرت می‌خواست که هیچگونه مشکلی در کار نیست جز کندی کار در اداره‌های دولتی مصر، و راست می گفت. چه از پیش با این کندکاری آشنا بودم. سرانجام ویزا رسید ولی آقای دکتر جزایری به‌عللی از سفر منصرف شدند و بنده به‌تنهایی روانهٔ قاهره شدم.

از تهران آقای ملکی به آقای محمدی، حافظ منافع کشور ما، سفارش کرده بودند به‌فرودگاه بیایند تا اگر مشکلی پیش آمد بگشایند. پس از یك‌شب توقف در دبی، به‌قاهره رسیدم، و آقای محمدی و آقای عارف‌نیا را در فرودگاه منتظر دیدم. انتظار داشتم ماموران گمرك مانند نخستین سفرم با من روبرو شوند. متأسفانه به‌محض رسیدن به‌سالن گمرك دانستم وضع غیر از آن است که می پنداشتم.

اگر کسی از خوانندگان این یادداشت، آنچه را بیست سال پیش دربارهٔ سفرم‌به

مصر نوشته‌ام، خوانده باشد و با آنچه می‌نویسم مقایسه کند می‌داند مقصودم از تغییر وضع چیست.

آنچه در آن سفر نوشتم این بود که: مأموران فرودگاه قاهره با مهربانی توام با احترام با من روبرو شدند و سبب آن دو چیز بود: یکی شغل معلمی و دیگری ایرانی بودن. به‌محض اینکه دانستند ایرانی هستم گفتند خوش آمدید. امیدواریم قاهره را بپسندید و در اینجا به‌شما خوش بگذرد.

ولی این بار که آقای محمدی و عارف‌نیا قبول زحمت کرده و به‌فرودگاه آمده بودند، حدود نیم‌ساعت بیشتر معطل شدیم. قیافه‌های پر از شك و تردید پاسبانان و مأموران فرودگاه را می‌دیدم و تعجب می‌کردم. خدایا چه شده است؟ آقای عارف‌نیا از این میز به آن میز و از این اطاق به آن اطاق می‌رفت و من به‌قول معروف جوش آورده بودم که چرا آمدم و بهتر است از همینجا برگردم.

آقای محمدی مرا آرام می‌کردند که این معطلیها برای همه است و معمولی است، نگران مباش! البته پس از یکی دو روز توقف در قاهره و دیدار با استادان و دانشجویان و بعضی علما دانستم چنانکه ایشان گفتند این بدبینی برای مأموران دولتی زاییدهٔ وقت است و نظر مردم قاهره با من و دیگر ایرانیان همان است که بود؛ ما را دوست می‌دارند و حرمت می‌گذارند. در این چند سال که ما با مصر رابطه نداریم بخصوص در سالهای جنگ تحمیلی وسایل ارتباط جمعی بیگانگان از ما برای آنان چهرهٔ زشتی ترسیم کرده و از طریق رادیو و روزنامه‌ها به‌مردم نشان داده‌اند. اثر این تبلیغات خاص مردم مصر نیست، در دومین کنگرهٔ استادان فارسی هند یکی از استادان افغانی از اینکه مرا زنده می‌دید، تعجب کرد و گفت ما شنیدیم شما و بیشتر استادان را کشته‌اند.

در دیداری که با شیخ ازهر داشتیم، گفت: «ما مردم ایران و فرهنگ ایران را محترم می‌شماریم. پس از انقلابی که در آن کشور رخ داد به‌شما چشم امید دوخته بودیم. اما شما در آغاز انقلابتان گفتید همهٔ مذهبهای اسلامی باید از میان برود و مذهب شیعه جای آن را بگیرد. با تعجب پرسیدم: «چه کسی این مطلب را به‌شما گفته است؟» پاسخ داد: «مگر معنی تصدیرالثورة (صدور انقلاب) جز این است؟ مگر شما نمی‌گویید همهٔ مسلمانان باید مذهب ما را بپذیرند و شیعه شوند؟» گفتم: «شیخنا، درست است که ما شیعه مذهب هستیم، اما هیچگاه نگفته‌ایم مقصود از انقلاب ما این است که شما دست از مذهب خود بردارید و شیعه شوید. معنی صدور انقلاب یا «تصدیرالثورة» این است که

ملتهای مسلمان باید به‌ما اقتدا کنند و برابر سلطهٔ اجنبی بایستند و آنان را از کشور خود برانند.» گفت: «اگر «تصدیر الثوره» چنین معنایی دارد ما هم با آن موافقیم.» این است حاصل تبلیغهایی که رادیوهای بیگانه شب و روز تکرار می کنند و ما نتوانسته‌ایم حقیقت را به‌درستی به‌این مردم بفهمانیم.

روز بعد از ورودم، آقای دکتر سباعی رئیس مرکز دراسات شرقی و استاد دانشگاه عین شمس به‌دیدنم آمدند و قرار گذاشتیم با هم به‌دانشگاه عین شمس برویم تا ترتیب مجلس بزرگداشت آقای دکتر امین داده شود.

صبح روز دوم ورودم به‌قاهره، به‌فکر دیدن کتابخانه‌ای که در آنجا داریم افتادم. این کتابخانه سابقه‌ای طولانی دارد. تأسیس آن به‌بیش از شصت سال می‌رسد. بیست سال پیش که من آن را دیدم چهار هزار مجلد کتاب داشت و در محلی خارج از سفارتخانه بود. استادان و دانشجویان دور از جنجال سیاسی می‌توانستند برای مطالعه به‌آنجا بروند. دو سال پیش از انقلاب دوست من، آقای سید نورالدین آل علی، به‌عنوان وابستهٔ فرهنگی و استاد زبان فارسی، به‌قاهره رفت و در توسعهٔ کتابخانه کوشید و روزی به‌من گفت: «در حدود نه هزار جلد کتاب فراهم کرده‌ایم.» ولی این بار که به‌دیدن کتابخانه رفتم، سخت متأثر شدم. چه کتابخانه‌ای! در سالهایی که با مصر رابطه نداشته‌ایم محل کتابخانه که گویا اجاره‌ای بوده به‌صاحبش واگذار شده و طبعاً او هم مفت خود دانسته که آنجا را چند برابر اجاره دهد. چنانکه شنیدم کتابها مدتی در کارتن و گونی در انبار گرد و خاک می خورده. مثلی است معروف: «مال دیدار صاحب می‌خواهد.» وقتی این کتابها یامحل سفارت یا اموال سفارت به‌دست سرایدار محلی باشد، بهتر از این محافظت نمی‌شود. باز خدا پدرش را بیامرزد کتابها را به‌عنوان کاغذ پاره نفروخته یا دور نریخته است! اخیراً که یخها اندکی آب شده یا از ضخامت لایهٔ آن کاسته است و حافظ منافع زباندان و تحصیل کرده بدانجا رفته، اطاقی در زیرزمین سفارت برای کتابخانه معین کرده‌اند و آقای دکتر صادق را که ایرانی است و هفت هشت سال است در قاهره به‌سر می برد و از دانشگاه الازهر دکتری در ادبیات فارسی گرفته، به‌نگهداری کتابها و مرتب کردن آن گماردند.

مجموع کتابهایی که دیدم به‌دو هزار و پانصد جلد می‌رسید، اما چه فایده که نه استاد و نه دانشجوی مصری به‌خود جرأت نمی‌دهند برای مطالعه به‌سفارت بیایند. و

باز این طبیعی است که مأموران محلی به‌چنین مراجعه کنندگانی با شك و تردید بنگرند، آنچنانکه در فرودگاه به‌من می نگریستند. و باز طبیعی است که حافظ منافع ما از مراجعهٔ مستقیم آنان به کتابخانه دریغ ورزد.

در یادداشتهای بیست سال پیش نوشتم: مردم مصر با ما دوست‌اند بلکه ما را از خود می‌دانند، در این سفر هم دانستم رفتار مردم همچنان است که بود و حساب مأموران دولتی از آنان جداست.

در همین سفر، به‌دیدن آقای علی‌الدین هلال، رئیس بخش سیاسی دانشگاه قاهره، نائل شدم. هیچگاه او را ندیده بودم ولی چنان به‌گرمی با من برخورد کرد که گویی سالهاست دوستیم و از هم جدا افتاده‌ایم. ضمن سخن گفت: «شما دانشگاهیان می آیید و میان خود و مردم رابطه برقرار می کنید و ما سیاستمدارها رشته‌های شما را پنبه می کنیم. چرا باید چنین باشد؟ ما با شما چه اختلافی داریم؟» گفتم: «از شما باید پرسید؟» به‌یاد سخن فرماندار جیزه در نخستین سفرم افتادم که می گفت مغز متفکر جهان عرب مصر و مغز متفکر شرق اسلام ایران است. دشمنان ما می‌دانند اگر ما با هم باشیم کشورهای اسلامی را نجات می‌دهیم؛ از این رو می کوشند میان ما اختلاف بیندازند. متأسفانه من بینش سیاسی ندارم و نمی‌دانم چه باید کرد. آن اندازه که به‌کار من مربوط است این است که می‌دانم سالهای پیش از انقلاب، سالانه، عده‌ای از استادان و دانشجویان مصری به‌ایران می آمدند و در مدت یك ماه توقف یا بیشتر از یك ماه، با استادان فارسی، نشریه‌های روز، کتابهای تازه منتشر شده، آشنا می‌شدند. هر یك از این مهمانان در بازگشت به‌مصر تحقیق در قسمتی از زبان و ادب ما را عهده‌دار می‌شد و کتاب یا مقاله در این باره منتشر می کرد.

تقریبا از چهل و پنج سال پیش تا پیروزی انقلاب، دانشجویان مصری به‌ایران می آمدند و در بخش فارسی مخصوص دانشجویان خارجی درس می‌خواندند و پس از گرفتن مدرك دکترا در دانشگاههای قاهره، عین شمس یا اسکندریه به‌تدریس می‌پرداختند. اینان به‌حقیقت، سفیرهای فرهنگی و معنوی ما در آن کشورند.

سی سال بیشتر است که این بنده و همکارانم این دانشجویان را می‌پرورانیم و حالا می‌بینیم مصداق شعر سرایندهٔ طوس شده‌ایم که:

چو بر باد دادند رنج مرا   نبد حاصلی سی و پنج مرا

در سال ۱۳۲۸ وزیر خارجه وقت می‌خواست استاد بزرگوار آقای محیط طباطبائی را به عنوان رایزن فرهنگی به هند بفرستند. برای بزرگداشت و معرفی ایشان به احراز این سمت، جلسه‌ای در تالار فرهنگستان مدرسهٔ سپهسالار (شهید مطهری) تشکیل شد. تصادفاً این بنده هم در آن مجلس بودم. وزیر خارجه گفت: «همکاران من می گویند فلانی حالا که وزیر خارجه شده به جای دیپلمات معلم می‌فرستد. لابد اگر وزیر جنگ شود به جای توپ و تانك كتاب وارد می کند.» سپس افزود: «همینطور است، آقایان! ما نه در صنعت می توانیم با کشورهای پیشرفته رقابت کنیم نه در سیاست. آنچه بدان می نازیم و دیگر کشورها به خاطر آن به ما حرمت می نهند فرهنگ و ادب ماست.» بنده نمی دانم آقایان سخن ایشان را درست می دانند یا نه؟ اینقدر می دانم در این سی سال که به برخی کشورهای آسیایی و اروپایی سفر کردم، پرورده‌های دانشگاه تهران را می دیدم که هر یك در رشته‌ای از تمدن و فرهنگ ما مشغول تحقیق‌اند و آثاری ارزنده منتشر کرده‌اند و همین موجب سربلندیم بود.

طبق قانون دانشگاههای کشورهای عربی، دانشجویان رشتهٔ زبان و ادبیات عرب باید علاوه بر زبان عربی یکی از سه زبان شرقی: فارسی، ترکی یا عبری را فرا گیرند. بیست سال پیش که برای نخستین بار از کشور مصر دیدن کردم دانشجویان عموماً فارسی را برمی گزیدند؛ چرا که با اسرائیل دشمن بودند و محتوای زبان فارسی از ترکی غنی‌تر بود. لیکن برابر آماری که در این سفر به‌دست آوردم نسبت فراگیری زبان فارسی به عبری در دانشگاههای مصر چنین است:

	زبان عبری	زبان فارسی
دانشگاه قاهره:	۶۰ درصد	۴۰ درصد
دانشگاه عین شمس:	۹۰ درصد	۱۰ درصد
دانشگاه الازهر:	۶۰ درصد	۴۰ درصد
دانشگاه اسکندریه:	۸۰ درصد	۲۰ درصد

چرا به فرا گرفتن عبری رو می آورند؟ چون از یك سو، چنانکه نوشتم، پس از به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی، رابطهٔ ایران با مصر بریده شده و دانشجویان و استادان از آنچه در دانشکده‌های ادبیات ما می گذرد بی‌اطلاع مانده‌اند و از سوی دیگر اسرائیل فضائی آماده و خالی یافته و آن را اشغال کرده است.

کتابخانهٔ مرکز دراسات شرقی، که آقای سباعی سرپرستی آن را عهده‌دار است، شش هزار مجلد کتاب دارد. از این رقم دو هزار مجلد آن عبری، سی و چهار مجلد فارسی و بقیه به‌زبان عربی یا زبانهای دیگر است. کتابهای چاپ سال ۱۹۹۰ را دیدم که از اسرائیل برای آن کتابخانه فرستاده بودند. دعوت از استادان و دانشجویان هم که جای خود را دارد. با این در باغ سبز نشان دادنها از یك سو و بی‌خبرماندن ما از آنان و آنان از ما از سوی دیگر، اگر دانشجویی زبان فارسی را بگزینند جای شگفتی است!

روز شنبه، بیست و هفتم مهر، به‌دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه عین شمس رفتم. نخست با مدیر گروه، آقای دکتر سعید، دیداری داشتیم، سپس با رئیس دانشکدهٔ آقای دکتر محمد طه جاد. و به‌اتفاق اوو دکتر سعید و دکتر صادق به‌دیدن رئیس دانشگاه رفتیم. رئیس دانشگاه عین شمس از اینکه استادی از ایران به‌مصر آمده است اظهار شادمانی کرد. لختی از ارتباط مصر و ایران از روزگاران پیش تا امروز و عظمت تمدن و فرهنگ کشور ما و سهمی که در تمدن جهانی داریم، سخن گفت و افزود: «ما ازا ینکه در این چند سال از شما بی‌خبر مانده‌ایم متأسفیم و آمدن شما را به‌قاهره به‌فال نیك می‌گیریم.» رئیس دانشکدهٔ ادبیات گفت: «ما آمده‌ایم تا از شما اجازهٔ برگزاری مجالس بزرگداشت دکتر امین را بخواهیم و منتظریم به‌ما چراغ سبزی نشان دهید.» پاسخ داد: «به‌چراغ سبز نیازی نیست، از جانب من سراسر سبزی است.» بروید و هر کاری لازم است بکنید. و باز شرحی در عظمت تمدن و فرهنگ ایران و اینکه ایران کشور بزرگ اسلامی است بیان داشت. از آنجا به‌دفتر رئیس دانشکده برگشتیم. معلوم شد برای دیدارم با استادان مجلسی ترتیب داده است. به‌عنوان یادبود، آرم دانشکده را به‌من داد. از استادان دکتر نوار، رئیس سابق دانشکده، دکتر سعید عبدالمؤمن، دکتر ملکه استاد فارسی و دو سه تن از دیگر استادان بخشهای گوناگون حضور داشتند.

روز یکشنبه، بیست و هشتم مهر، طبق قرار قبلی به‌دانشگاه عین شمس رفتم تابا دانشجویان بخش فارسی گفتگویی داشته باشم. در این مدت که رابطهٔ ما با مصر قطع بود، دانشجویان مصری از آنچه در دانشکده‌های مامی گذرد بی‌اطلاع بودند. برخی از آنان ادبیات فارسی را با آغاز انقلاب پایان یافته می‌دانند. گفتار من دربارهٔ شعر پس از انقلاب بود. بدانها گفتم: «در بیست سال اخیر شاعران تحولی در مضمون پدید آورده‌اند. دیگر از شعرهای پر طنطنه و طمطراق پر لفظ کم‌معنی اثری نیست یا کمتر اثری است. بیشتر آنچه در شعر پس از انقلاب می‌بینید مردم‌اند و اسلام و جهاد و

مبارزه با استعمار و خون و شهادت.» در این مجلس چند تن از استادان قدیمی چون دکتر عبدالنعیم حسنین، دکتر صیاد، دکتر ساعی، دکتر عفاف، دکتر سعید، خانم ملکه و گروهی از دانشجویان بودند.

ساعت ۱۲/۵ به دیدن رئیس دانشکدهٔ ادبیات قاهره رفتم تا بهمراهی او به ملاقات رئیس دانشگاه قاهره برویم. در آنجا مطلع شدم آقای دکتر شوقی ضیف در دانشکدهٔ ادبیات درس می‌دهند و در همان ساعت حضور دارند.

آقای دکتر ضیف را سال ۱۳۴۶ در دانشگاه عمان دیدم. استادی بزرگوار است و شناخته در جهان عرب و غیرعرب و صاحب تألیفهای فراوان در عمان. بقدری به من محبت داشت که در سخنرانیهایم از آغاز تا پایان می‌نشست و مورد عنایتم قرار می‌داد. تا شنید من از ایران آمده‌ام، به دفتر رئیس دانشکده آمد. متأسفانه پیر و شکسته شده بود. یکدیگر را در آغوش گرفتیم. خاطرات عمان را همچنان در ذهن داشت. در این میان خبر دادند رئیس دانشگاه آمادهٔ ملاقات است. ایشان هم نهایت محبت را نشان دادند. گفتند: «شما باید در باشگاه دانشگاه اقامت کرده باشید. حالا که اینجا نیامده‌اید برای شما دعوتنامه می‌فرستم تا بار دیگر بیایید و مهمان ما باشید.» اینجا هم سخن از تمدن ایران و موقعیت کنونی آن در جهان اسلام بود.

ساعت چهار بعدازظهر روز چهارشنبه اول آبان، مجلس بزرگداشت آقای دکتر امین در قصر زعفران دانشگاه عین شمس تشکیل شد. خبرنگار و عکاس هم دعوت کرده بودند. استادان بخش فارسی دانشگاههای قاهره و گروهی از دانشجویان حاضر بودند. از سفارت ایران آقایان محمودیان و عارف‌نیا حضور داشتند. آقای محمدی برای شرکت در کنفرانس فلسطین به تهران رفته بود. نخست دکتر سعید، رئیس بخش فارسی، سپس رئیس دانشگاه دربارهٔ دکتر امین و خدمات علمی او و سپاس از رئیس دانشگاه تهران که عضویت شورای تولیت موقوفات دکتر افشار را هم به‌عهده دارد، سخن گفتند. یکی از استادان به‌معرفی بیشتری از دکتر امین پرداخت، و دیگری شعری در ستایش او گفت.

بنده هم سخنان کوتاهی دربارهٔ پیوند فرهنگی ایران و مصر، موقوفات دکتر افشار و مصرف آن و خدمات دکتر امین به‌زبان و ادب فارسی ایراد کردم و جایزه و منشور را به‌رئیس دانشگاه دادم تا به آقای دکتر امین بدهند و بدین ترتیب دیدار من از دانشگاههای قاهره پایان یافت. دیداری آمیخته با شادی و غم و به‌تعبیر متداول یك

چشم خندان و چشم دیگر گریان!

افسرده از اینکه می دیدم از شمار فراگیران زبان فارسی کاسته می‌شود. خرسند از اینکه دیدم هنوز هم گروهی بسیار (در حدود هشتصد تن) در دوره‌های لیسانس، فوق‌لیسانس و دکتری به‌فرا گرفتن زبان فارسی مشغولند و امید می‌رود اینان در آینده مشعل زبان و ادب فارسی را در سرزمین نیل روشن نگاه دارند.

در پایان این گزارش، باید بیفزایم که آنچه نوشتم درد دل معلمی بود که می بیند عمری رنج کشیده و با یاری همکارانش شاگردانی تربیت کرده و حالا ثمر کِشتهٔ او را دیگران بر می دارند.

چند شب پیش، در تلویزیون دیدم و شنیدم جناب آقای هاشمی، رئیس جمهور محترم، دربارهٔ گسترش زبان فارسی در خارج کشور توصیه فرمودند. خواستم به‌مسئولان محترم تذکر دهم تا آنجا که ممکن است مصر را هم از یاد نبرند.

کیهان فرهنگی، ۱۳۷۰

حاجیان آمدند با تعظیم...

شمار زیارت‌کنندگان خانهٔ خدا امسال نیز ـ بحمدالله ـ فراوان بود، هر چند به پای سال پیش نرسید. یکصد و هفده هزار تن از سن چهارده سال تا یکصد و شانزده سال، از کسی که نخستین بار آمده بود تا تکلیفی را که در تمام عمر یك بار به عهده می‌آید، بگذارد تا آنکه از سوی خود و پدر و مادر و پیغمبر و امامان حج کرده بود و حالا به نیابت از جانب حضرت فاطمه سلام‌الله علیها، خانهٔ خدا را طواف می‌کرد. از زیارت‌کننده‌ای که خواندن نمی‌دانست و الف را از با نمی‌شناخت (و شمار اینان به بیش از چهل و پنج هزار تن می‌رسید) تا کسانی که درجهٔ دکتری داشتند و جمعشان یکصدوپنجاه تن نمی‌شد (جز هیأت پزشکی). از آنان که تنی سالم و نیرومند داشتند تا بیماران قلبی و اعصاب و زنان باردار؛ همهٔ اینان به لطف خدا خود را به مدینه و مکه و عرفات و منی رساندند و خوشبختانه، جز شماری اندك که بر اثر ناتوانی و گرمازدگی درگذشتند، دیگران به سلامت بازگردیدند. جای بعضی از دست‌رفتگان را هم نوزادان پر کردند. براستی این انبوه مسلمان از ایران، و مردان و زنانی از دیگر کشورهای جهان، که حداقل پانزده برابر حاجیان کشور ما بودند، اگر به درستی می‌دانستند به کجا آمده‌اند و چه باید بکنند؛ اگر اسلام را چنانکه بایست شناخته بودند، و از تکلیفهای اجتماعی آن آگاهی داشتند؛ اگر می‌دانستند حج، کنگرهٔ بزرگ سالیانه مسلمانان است، چه سودها که از این سفر برای خود و دیگر مسلمانان به دست می‌آوردند. دریغا که بیشترشان نمی‌دانستند به چه کشوری آمده‌اند یا اگر نام عربستان را شنیده بودند،

نمی‌دانستند عربستان در چه نقطه از زمین است، سیاست آن چیست، مردم آن چه مذهبی دارند و به ما چگونه می‌نگرند. اینان آمده بودند تا حاجی شوند و برگردند و تا پایان عمر بدین لقب ارزشمند افتخار کنند.

امسال همچون بارسال، آنچه از بیشتر این جمعیت در حرم نبوی دیده شد، یکدیگر را فشردن برای یافتن جای نماز بود، و در بازارهای مکه و مدینه کالاهای ده ریالی و پنج ریالی خریدن و از این دکان به آن دکان رفتن و در مطاف تنه‌زدن و تنه خوردن، تند شدن، سخن نابجا بر زبان آوردن و سرانجام با کف دست به دوش یکدیگر زدن که نشانهٔ عذرخواهی است. اما براستی جز آنچه کردند، چه می‌توانستند؟ یك تن در میان دو میلیون جمعیت اگر زرنگ باشد باید بکوشد خود را به سلامت بیرون کشد وگرنه در یك لحظه بر زمین می‌افتد و لگدکوب گردندگان گرد خانه می‌گردد و که را پروای اوست؟ و چه پرتوقع بوده است ناصرخسرو که به دوستش می‌گوید:

... بــه وقــت طــواف — که دویدی به هروله چو ظلیم
از طـواف هـمـه مـلائـکـیـان — یاد کردی به گرد عرش عظیم

به یقین، آن شاعر بزرگوار اگر این سالها در موسم حج در مسجدالحرام بود می‌خواست طواف کند، خود را هم فراموش می‌کرد تا چه رسد که به یاد طواف فرشتگان افتد. بجاست برای آن دسته از خوانندگان که هنوز توفیق زیارت خانهٔ خدا نصیبشان نگردیده است، توضیحی دهم تا بدانند سخن به اغراق نمی‌گویم.

خانهٔ کعبه ـ شرفهاالله ـ مکعبی است که طول چهار ضلع آن چهل و هشت متر است. هر حاجی باید هفت بار گرد این چهل و هشت متر (بعلاوه نیم دایره‌ای که به کعبه چسبیده و دو سوی آن به رکن شامی و غربی منتهی می‌شود و حجر اسماعیل نام دارد) بگردد؛ و هنگام گردش چنانکه در کتابهای مناسك آمده، فاصلهٔ او از کعبه بیش از چهارده متر نباشد. حالا فکرش را بکنید اگر در روزهایی که طواف انجام می‌شود در هر ساعت صد یك مردمی که برای ادای حج آمده‌اند در این محدوده مشغول طواف شوند، چه محشری خواهد شد، و گردش چه اندازه دشوار خواهد بود. باز اگر این طواف کنندگان، آموزشهای لازم را فراگرفته بودند ـ البته مقصودم دستورهایی نیست که در کتابهای مناسك آمده است ـ و از یك سو

وارد مطاف می‌شدند و آرام می‌گردیدند و از سوی دیگر بیرون می‌رفتند، طبعاً درگیریها کمتر می‌شد. ولی متأسفانه، صد یك اینان ادب عبادت را نیاموخته‌اند؛ از هر جا خواستند یا توانستند، هجوم می‌آورند و از هرجا خواستند، بیرون می‌روند. نتیجه آنکه گردش طواف‌کنندگان به هم می‌خورد و یك باره متوجه می‌شوید که، به تعبیر متداول، جمعیت قفل شده است. نه راه پیش است و نه راه پس. آنچه هست فشار است و گرما. بدتر از همه نمی‌دانم کدام شیر پاك خورده به اینان یاد داده است که چون به فاصلهٔ «حجرالاسود» و در خانه رسیدند، بایستند، رو به کعبه کنند و از دور با دست برای خانه بوسه بفرستند؛ و همین ایستادن حرکت دسته‌جمعی را باز می‌دارد و فشار بیشتر می‌شود. در مناسك می‌خوانیم که طواف‌کننده باید به ارادهٔ خود بگردد و اگر فشار مردم او را به پیش برد باید برگردد و از همان‌جا که او را حرکت دادند طواف را آغاز کند. اینجاست که لطیفهٔ عبید زاکانی به خاطر می‌آید که: «لورکی در مجلس وعظ حاضر شد. واعظ می‌گفت: صراط از موی باریکتر باشد و از شمشیر تیزتر است و روز قیامت همه کس را بر او باید گذشت. لوری برخاست گفت: مولانا آنجا هیچ دارابزینی یا چیزی باشد که دست در آنجا زنند و بگذرند؟ گفت: نه. گفت: ... والله اگر مرغ باشد از آنجا نتواند گذشت.» نمی‌دانم این بزرگواران در این سالها خود در مطاف درآمده‌اند یا نه تا معلوم شود اگر ستون سنگی هم باشد برجای نخواهد ایستاد تا به آدمی چه رسد. اگر سالهای دیگر شمار حاجیان به همین نسبت افزایش یابد، طبعاً دشواری بیشتر می‌شود و در آن صورت چاره‌ای نیست جز که از عربستان سعودی بخواهند در دههٔ نخست ماه ذی‌الحجه مطاف را نیز مانند مسعی چند طبقه کند. و اگر در مسعی اشکال بالا بودن جای سعی از کوه «صفا» و «مروه» در میان است (که البته چنین نیست) مطاف هر چند طبقه که ساخته شود اشکالی نخواهد داشت، چرا که از بن زمین تا آسمان خانهٔ کعبه است.

مشکلتر از طواف، گزاردن دو رکعت نماز طواف است که باید در مقام ابراهیم(ع) باشد. اما مقام ابراهیم(ع) کجاست؟ محفظه‌ای را می‌بینیم که درون آن سنگی است و جای پایی بر روی آن، که گویند جای پای ابراهیم(ع) است. این محفظه هم‌اکنون روبروی ضلعی است که در خانه بر آن قرار دارد و چنانکه نوشته‌اند حد گردندگان دور خانهٔ کعبه تا آنجاست. اما آیا مقام ابراهیم(ع) که

قرآن کریم می‌فرماید نماز در آن بگزارید، همین جاست؟ به‌هرحال بیشترین حاجیان می کوشند تا آن دو رکعت نماز را همانجا و نزدیك آن محفظه بگزارند.

نمازگزار تکبیر نماز گفته و حمد را آغاز نکرده، می‌بیند بی‌آنکه خود بخواهد به حجر اسماعیل(ع) کشیده شده است. یا اگر بتواند به سجده برسد چند تن روی او می‌افتند و درمی‌ماند که خود را چگونه خلاص کند. گاه دیده می‌شود کنار حجر اسماعیل(ع) چند تن دست به دست هم داده و حلقه‌ای درست می کنند تا یکی درون آن حلقه نماز بگزارد، بدین ترتیب راه گردندگان گرد خانه را می‌بندند. طواف کنندگان فشار می آورند، حلقه گسیخته می‌شود و مردم روی نمازگزار می‌افتند. اگر اینان حداقل آگاهی را از فقه اسلام داشتند، چنین حادثه‌ای پیش نمی‌آمد. باید یادآور شوم که این مشکل بیشتر برای شیعیان است که می‌خواهند طواف و نماز را در محدوده‌ای که نوشتم، انجام دهند. اما سنیان طواف را در تمام صحن مسجد و گاه در طبقهٔ بالای گرداگرد مسجد انجام می‌دهند و دشواری آنان اندك است. این مختصر شمه‌ای از مشکلات طواف خانه و نمازگزاردن در مقام ابراهیم(ع) بود.

خوب، حال ببینیم از این سفر الی‌الله و در این سرزمینی که باید مسلمانان فراهم آیند و شاهد منافع یکدیگر باشند، بنشینند و با هم گفتگو کنند و هر یك درد خود و اجتماع را به دیگری بگوید و از او چاره جوید، چه سودی به دست می‌آید؟ نه سود خرید و فروش کالا و نه آزاد شدن از بند تکلیف و گزاردن واجب، چه آن به هر صورت انجام می‌شود. اما انجام دادن آن برآمدن از عهدهٔ تکلیف فردی است، درحالی که در سفر حج تکلیفهای اجتماعی نیز نهفته است. از آنچه نوشته شد، خواهید دید پرداختن به تکلیفهای اجتماعی از حاجیان توقعی بیجاست. در آن گیرودار که هر کس می‌کوشد خود را برهاند چه کسی پروای دیگری را دارد تا به اجتماع چه رسد. آنگاه، چنانکه نوشتم، از مجموع یکصد و هفده هزار حاجیهای کشور ما چهل و پنج هزار آن عامی بود. آمده بودند تا حاجی شوند. این وضع زائران ما بود. دیگر کشورها هم از ما بهتر نبودند بلکه باید انصاف داد رفتار و گفتار حاجیان ایرانی بسیار بهتر از بعض مصریان، ترکان و آفریقاییان بود. هرگز خشونتی که در بعض آنان و بخصوص در آفریقاییان دیدم در ایرانیان دیده نشد. به هرحال، به کسانی که از مسلمانی جز گزاردن واجبهای

روزانه چیزی نیاموخته‌اند و در رفتن مکه جز حاجی شدن قصدی ندارند، چگونه می‌توان آموخت حج کنگرهٔ جهانی اسلام است و چگونه باید توقع داشت که به مسائل اجتماعی توجه کنند؟

در جزوه‌ای که سالها پس نوشتم و با نام «دانستنیهای پیش از حج» منتشر شد، عبارتی است که مناسب است در اینجا آورده شود:

«باید دانست آنچه فقها در رساله‌ها و مناسکها نوشته‌اند تشریح حکم ظاهری مکلف است، حکمی که مکلف باید با دست و پا و زبان انجام دهد، اما تعریف کامل حج را باید در کتابهای اخلاق اسلامی و دستورالعملهای ائمه(ع) جستجو کرد. باید در نظر داشت که مکلف پیش از آنکه فریضهٔ حج بر او تعلق گیرد مسلمان است و مسلمان در سنت تعریفی روشن دارد.

«اینکه سنت می‌گویم، چون میان تعریف مسلمان در کتاب خدا و سنت رسول(ص) و اخبار رسیده از اهل بیت(ع) ملازمهٔ اجمال و تفصیل است. در قرآن مسلمان از جهت سهیم بودن در حقوق سیاسی و اجتماعی تعریف شده است، و در سنت از جهت شایسته بودن برای دریافت این لقب افتخارآمیز شایستهٔ این که بتوان او را با ایمان خواند؛ مسلمانی چنانکه امام صادق(ع) او را توصیف می‌کند.[1]»

و نیز نوشتم: «باید پذیرفت که مقدار توجه ما به فراگرفتن احکام و آداب دینی نمایانگر درجه علاقهٔ ما به دین است. اگر در مدینه و مکه رفتار بعض حاجیان نشان می‌دهد که از دین و معارف اسلامی جز تعلیماتی سطحی ندارند، معنی آن این است که مسلمانان نسبت به آموختن احکام دین و فقه و اخلاق اسلامی بی‌اعتنا هستند... اگر این حاجی می‌خواست کالایی به ارزش آنچه در سفر حج هزینه کرده است بخرد، مسلماً اطلاعی وسیع دربارهٔ ارزش کالا، بازار فروش و سود آن به دست می‌آورد. حالی که در این سفر، چنانکه نوشتم، برخی زائران اطلاعات اولیه را هم تحصیل نکرده‌اند. اگر اصرار روحانیان کاروانها نباشد، معلوم نیست از صد تن حاجی یکی به فکر یاد گرفتن مناسك حج هم بیفتد تا چه رسد به فراگرفتن تعلیمات اخلاقی و اجتماعی این سفر.»

در سالهای نخستین تأسیس جمهوری اسلامی از سازمان حج و زیارت

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۵۷.

تقاضا کردم چند ماه پیش از سفر حج، در تهران و شهرستانها کلاسهایی تشکیل دهد و معلمان خاص، آموزش داوطلبان را عهده‌دار شوند.

اطلاعات لازم تاریخی و جغرافیایی و اجتماعی سرزمین عربستان را به آنها یاد دهند و طرز رفتار با مردم آن کشور و آداب رفتن به حرم نبوی و مسجدالحرام را به آنان بیاموزند، و به اهمیت این سفر از جهت ادای وظیفهٔ اجتماعی آگاه سازند. سپس از آنان امتحان بگیرند و اگر از عهدهٔ امتحان برنیامدند، به آنها رخصت رفتن ندهند. یك دو سال کلاسهایی تنها در تهران دایر شد ولی متأسفانه تعطیل گردید.

خوب، از فرا گرفتن این معلومات بگذریم. چنانکه نوشتم، شمار بیسوادان از چهل و پنج هزار افزون بود و متوسط سن آنان از چهل سال به بالا. کسی که در مدت چهل سال مسألهٔ نماز را فرا نگرفته و به قول خودش حمد و سوره‌اش را درست نکرده، می‌خواهد در مدت ده روز همهٔ این معلومات را فرا گیرد. آیا چنین چیزی ممکن است؟ تصور نشود این نقیصه تنها در حاجیان ماست، در دیگر کشورهای اسلامی مخصوصاً آفریقا و مغرب اسلامی وضع از این بدتر است. بیشتر زائران آن کشورها علاوه بر بیسوادی، ابتدایی‌ترین مرحلهٔ تربیت اسلامی را هم نپذیرفته‌اند تا چه رسد به معلومات دیگر. چگونه ممکن است کسی که سنی از او گذشته و توفیق آمدن به مکه نصیبش گردیده به خود اجازه دهد در جایی که در هر لحظه صدها تن مشغول انجام سعی هستند بایستد و ادرار کند؟ سالها پیش که هنوز دستشوییهای تازه را در اطراف مسجدالحرام نساخته بودند و کف مسجد به تمامی سنگ‌فرش نبود، جوی مانندی مستطیل در فاصله‌هایی ساخته و درون آن را از شن انباشته بودند تا حاجیان کفش خود را روی آن شنها بنهند. به چشم خود دیدم که بعض حاجیان مغرب شب هنگام روی آن شنها، به قول معروف، سر خود را سبك می‌کردند. این وضع مسجدالحرام بود تا به مسجد «خیف» و دیگر مسجدها و کنار راهروهای عمومی ـ مخصوصاً راه رفتن به جمره‌ها ـ چه رسد.

خوشبختانه در سالهای اخیر، با ساخته شدن دستشوییهای فراوان، این نقیصه کمتر به چشم می‌خورد. اما چنانکه نوشتم باز هم بعضی به خود زحمت نمی‌دهند و از «مسعی» به برون مسجد نمی‌روند و در آن جای مقدس کنار دیوار می‌ایستند. آیا جز این است که ما مسلمانها از تربیت اسلامی بهره‌ای چنانکه باید

نگرفته‌ایم؟ خوب عمرهٔ تمتع در چنین شرایطی انجام می‌شود و نوبت به گرفتن احرام حج می‌رسد و باید از مکهٔ معظمه روانه عرفات شد.

... گفتمش چو در عرفات
عارف حق شدی و منکر خویش
به تو از معرفت رسید نسیم
گفت نی...

(ناصرخسرو)

«عرفات»، صحرایی است به فاصلهٔ بیست و یك کیلومتر و نیم از مکه به پهنای تقریباً شش کیلومتر و طول دوازده کیلومتر. در نامگذاری این صحرا به «عرفه» و «عرفات» اختلاف است که از چه مصدری است. بیشتر آن را از مصدر عرفان به معنی شناسایی گرفته‌اند. اما شناسایی چه کسانی؟ حاجیان با یکدیگر؟ یا آدم با حوا یا وجه تسمیهٔ دیگر؟ خدا می‌داند. صحرایی است گرم و این سالها آن صحرا را درختکاری کرده‌اند و دور نیست که در آینده جنگل «عرفات» نامگذاری شود. اما هم‌اکنون درختان آن چنان قد نیفراشته‌اند که تابش آفتاب را بازدارند. چنانکه می‌دانید هر حاجی در صورت اختیار باید از اول ظهر روز نهم ذی‌الحجه تا غروب شرعی آن روز در این صحرا باشد. در مکه و مدینه زیارت‌کنندگان میان این دو شهر پراکنده‌اند. اما در «عرفات» و «منی» همه باید در یك جا گردآیند. این است که تا کسی خود در آنجا حاضر نباشد مزهٔ حضور را نخواهد چشید. البته مقصودم حضور قلب نیست، چه گمان نمی‌کنم آن حضور به معنی واقعی‌اش برای کسی دست دهد و اگر دست داده باشد، شمار آنان اندك است.

در عرفات از یك سو گرما سخت‌تر است و از سوی دیگر وسیله‌هایی که در شهر برای خنك کردن یافت می‌شود، نیست. در این سالها درجهٔ گرما در زیر چادر به چهل و هشت می‌رسد، و در آفتاب نمی‌دانم. گرمی فراوان بر گردآمدگان اثر می‌گذارد. بعضی عنان اختیار از دست می‌دهند، چنانکه گاه نمی‌دانند چه می‌گویند و چه می‌کنند.

کنار چادری، حاجی بلندقامتی ایستاده بود. سلامی کردم و گفتم: حاج آقا

اجازه می‌دهید از آفتابهٔ شما استفاده کنم؟ نه‌خیر(ی) چنان با مدّ و تفخیم گفت که از درخواست خود پشیمان شدم. دانستم پاسخ او بر اثر فشار گرماست وگرنه همین حاجی اگر در دهکدهٔ خود بود و فرش زیر پای او را برای چند دقیقه از وی می‌خواستم نه تنها جواب رد نمی‌داد بلکه آن را به دست خود برایم می‌آورد. شب هنگام باید از «عرفات» به «مشعر» رفت و از دمیدن صبح تا دمیدن خورشید در آنجا به سر برد. بیابانی شنزار در هر متر آن یکی دراز کشیده یا مشغول گرد آوردن سنگ برای افکندن به «جمره» است. نه چادری برپاست و نه نشانی برجا، و فاصلهٔ شیرهای آب از یکدیگر بسیار دور. نیك باید توجه داشت از راهی که می‌روی، برگردی وگرنه منحرف شدن همان، و سرگردان گردیدن همان. و پی‌درپی فریادها بلند است و هر کس گمشدهٔ خود را می‌خواند. میان «عرفات» تا «مشعر» و «مشعر» تا «منی» چنان از پیادگان و ماشین‌سواران بر می‌شود که ده دقیقه راه را باید در یك ساعت و بیشتر پیمود و بسیاری ترجیح می‌دهند از «عرفات» تا «مشعر» و از «مشعر» تا «منی» را پیاده طی کنند. با دمیدن خورشید از وادی مُحسّر گذشته وارد منی می‌شوند.

مشکلهای منی و سنگ‌اندازی به شیطان و قربانی کردن

«منی»، دره‌ای است به عرض تقریباً هفتصد متر و طول دو کیلومتر و نیم (از جمره عقبه تا وادی مُحسّر). حاجیان باید از سر زدن خورشید روز دهم تا ظهر دوازدهم در این دره بمانند. روز عید به جمرهٔ عقبه (یا به تعبیر آن حاجی که کنار جمره ایستاده بود: (جمعهٔ عقربك)، سنگ بیندازند، قربانی کنند، سر بتراشند و روزهای یازدهم و دوازدهم نیز به هر یك از سه جمره هفت سنگ بیفکنند. گرمی هوا در منی از عرفات و مشعرالحرام بیشتر است، چرا که عرض این دره اندك و تابش آفتاب بر کوههایی که در دو طرف دره است سنگها را داغ می‌کند و هوا سنگین می‌شود.

دشواریهای منی بیشتر از عرفات و مشعر است، چرا که مدت توقف درازتر است و اعمالی که باید انجام گیرد متعدد. بنابراین، گم کردن چادر، گرمازدگی، سردرد و از کار افتادن برای بیشتر حاجیان امری طبیعی است.

سنگ‌اندازی به شیطان

در نخستین روز اقامت در منی باید سنگ انداخت و قربانی کرد و می‌توان گفت مشکل‌ترین کار حاجیان در منی همین سنگ‌اندازی و قربانی کردن در روز دهم است. چادرهای حاجیان ایرانی در انتهای منی و نزدیک به قربانگاه است. فاصلهٔ این چادرها تا جمرهٔ بزرگ، چنانکه نوشتم، به دو کیلومتر و نیم می‌رسد.

حاجی باید این مسافت را به جمرهٔ عقبه بپیماید، سنگ بیندازد و برگردد و به قربانگاه برود و پس از آنکه گوسفندی کشت، از احرام بیرون آید.

دولت عربستان سعودی در سالهای اخیر راههایی مخصوص پیادگان آماده کرده است سقف‌دار و مجهز به بادبزنهای سقفی و یا دستگاه‌های تهویه، و در هر صدمتر آن چند دست‌شویی و حمام. اما این راه را حاجیان مصری و دیگر کشورهای آفریقا منزلگاه می‌کنند. در سراسر آن و به عرض راه بساط می‌گسترانند. ناچار پیاده‌ها هم باید از راه ماشین‌رو استفاده کنند. فکرش را بکنید یك میلیون و نیم یا دو میلیون جمعیت و اقلاً بیست هزار دستگاه اتوبوس و مینی‌بوس و سواری در جاده‌ای به عرض ده متر به راه بیفتند و روندگان نه تنها بروند، بلکه بعضی بروند و بعضی برگردند، چه خواهد شد. گرمای عرفات و پیاده‌روی مشعر هم بر آنها بی‌تأثیر نبوده، بیشتر شتاب دارند هرچه زودتر خود را به جمره برسانند و یا به چادرها بازگردند. در چنین حالت وانفسا باز ناصرخسرو از دوستش می‌خواهد که چون سنگ می‌اندازد همهٔ عادتها و فعلهای ذمیم را هم از خود برون بریزد.

ساعت هشت و نیم بود که از چادر به راه افتادم، از پل ملك‌عبدالعزیز گذشتم و داخل راهی شدم که به جمره‌ها می‌رود. ساعت به نه‌ونیم رسید که دیدم در باریکه‌ای میان اتوبوسها افتاده‌ام. از پس و پیش فشار می‌آورند، نه می‌توان پیش رفت و نه بازگشت. فشار هر لحظه بیشتر می‌شد، گرمی هوا از یك سو و گرمی بدنها از سوی دیگر، در یك لحظه، پنداشتم کارم تمام است. آمادهٔ مرگ شدم ولی عمر باقی بود، خدا نخواست، فشار مرا به کنار زد و نمی‌دانم چگونه از دیواره مانند کنار راه بالا رفتم و در فاصلهٔ چادرها که بر بلندی کنار راه زده بودند، قرار گرفتم. نفسی کشیدم و به هر جان کندن بود خود را به جمرهٔ عقبه رساندم. در آن گیرودار یکی از همشهریان از من سراغ شیطان بزرگ را گرفت. خواستم

نزدیکترین راه را به او نشان دهم، دست به روی سینه‌ام نهادم و گفتم: اینجاست. ولی نمی‌دانم چرا نپذیرفت و گفت: نه ان‌شاءالله آنجا نیست. در بازگشتن هم گرفتار فشار جمعیت شدم. اما نه به اندازهٔ رفتن. هنگام رسیدن به چادرهای ایرانیان چنان خسته بودم که بی‌اختیار به نخستین چادر درآمدم. در مدخل چادر برادری مشغول نوشاندن خاکشیر به حاجیان بود. به اشارت از او خواستم لیوانی هم به من بدهد، خدایش جزای خیر نصیب کند که مانند آن حاجی عرفات پاسخ رد نداد. اندکی به حال آمدم و به چادر خودمان رفتم.

آقای رضایی سرپرست سازمان حج و زیارت می‌گفت: از وزیر حج و اوقاف عربستان سعودی خواستم چاره‌ای دراین باره بیندیشند و راه پیاده‌روها را به پیادگان واگذارند. گفت: بارها از این حاجیان خواسته‌ایم در راه مخصوص پیادگان نخوابند، نمی‌پذیرند. باید به زور متوسل شد. ما هم نمی‌خواهیم اعمال زور کنیم! معلوم می‌شود نظر وزارت حج عربستان سعودی در مورد اعمال زور از سال ۱۳۶۶ تا به حال تغییر یافته. خدا را شکر!

به هرحال، چنانکه نوشتم، مشکل‌ترین کارهای این سفر رفتن به جمره‌هاست و بازگشتن از آن. و آنچه بر این مشکل می‌افزاید اصرار بعض روحانیان کاروانهاست که بانوان هم باید صبح زود برای سنگ‌اندازی به شیطان بروند. حالا فکرش را بکنید، وقتی برای من که تا اندازه‌ای به راه و چاه آشنا هستم چنین پیش آید، تکلیف آن پیرزن درمانده چه خواهد بود.

پس از آنکه هفت سنگ به جمرهٔ عقبه یا به قول بیشتر همشهریان، به شیطان بزرگ انداختی، باید آن گرمای طاقت‌فرسا و زیر آفتاب سوزان به قربانگاه بروی و گوسفندی یا بزی بکشی (البته می‌توان نایبی گرفت و این کار را بدو سپرد، چنانکه در سنگ انداختن هم، اما بسیاری به راه احتیاط می‌روند و خود این کار را انجام می‌دهند). قربانگاه پر از جمعیت و لاشه‌های گوسفند، زمین خون‌آلود. اگر کسی خود در صدد قربانی باشد، باید سخت بپاید که احرام یا بدنش آلوده نگردد. در جنان گرمای خفه کننده باید بنگرد حیوان، بیمار، کور، لنگ، گوش‌بریده، اخته نکرده، بسیار پیر، لاغر، بدون گوش، مالیده تخم و شاخ شکسته نباشد. و مشکل‌تر از همه اصرار بعض مناسکهاست که خود از قربانی بخورد و البته این دستور قرآن کریم است (سورهٔ حج آیهٔ ۲۸). حال، اگر حاجی خود

مستمندی قربانی باشد و بخواهد همه این احتیاط را رعایت کند باید اقلا کارشناسی همراه داشته باشد تا حیوان را معاینه کند. ولی معلوم نیست تراکتورهای آماده برای زیر خاك کردن لاشه‌ها بدو مجال دهند تا پاره‌ای از گوشت قربانیش را بردارد و اگر به پاره‌ای گوشت دست یافت، باید گوشه‌ای از قربانگاه را برای او خلوت کنند تا آن گوشت را ببزد و بخورد، چرا که در داخل کاروان جایی برای پخت و پز فردی نیست.

چنانکه در یادداشتهای سال پیش نوشتم، مشکل قربانی سالهاست توجه علمای مسلمانان را جلب کرده است. از یك سو هزاران گوسفند و شتر با بهای گزاف (هر گوسفند به پول ایران و به ریال آزاد سی‌وپنج هزار تومان) خریداری و کشته می‌شود و زیر خاك پنهان می‌گردد، حالی که میلیونها مسلمان در آفریقا و آسیا در آرزوی به دست آوردن پاره‌ای از گوشت آن حیوان‌اند.

بیست سال پیش، یکی از بحثهایی که در کنگرهٔ اسلامی الجزایر مطرح شد، مسألهٔ قربانی بود و آنچه در پایان بحث در قطعنامه گنجانده شد توصیه به دولت عربستان سعودی که بر قربانگاهها بیفزاید و قربانگاهها را پاکیزه نگاه دارد تا در آینده علما برای رفع این مشکل چاره‌ای بیندیشند.

امسال کشور عربستان سعودی در نزدیکی قربانگاهها باجه‌هایی درست کرده بود. از حاجیان پول می‌گرفتند و به آنها رسید می‌دادند تا خودشان از جانب آنان قربانی کنند و گوشت قربانی را برای مستمندان بفرستند. این طرز قربانی از نظر فقه شیعی درست نیست، چه حاجی یا باید خود قربانی کند و یا نایب او به نیت از سوی وی بدین کار بپردازد ولی پیداست با طرزی که عربستان سعودی پول می‌گرفت اگر هم کار از روی دقت انجام بگیرد، تنها به تعداد پولی که گرفته‌اند، قربانی خواهند کرد، نه آنکه هر قربانی به نام شخص خاص انجام شود و چند تن از ایرانیان که به آن باجه‌ها پول داده بودند و مجبور شدند از نو قربانی کنند.

در عرفات سخن به میان آمد که ستاد حج از اعضای خود و نیز از حاضران در بعثهٔ مقام رهبری بهای گوسفند را بگیرد و نام آنان را در سیاهه‌ای ثبت کند و روز عید چند تن از جانب ستاد به قربانگاه بروند و از جانب کسانی که پول گرفته‌اند، قربانی کنند.

پیشنهاد بسیار خوبی بود، از یك سو رنج رفتن به قربانگاه از میان می‌رفت و

از سوی دیگر، کسانی که عهده‌دار نیابت می‌شدند، از میان مردان درستکاری بودند که از هر جهت رعایت احتیاط را می‌کردند. قرار شد این آقایان به قربانگاه بروند و از روی فهرستی که در دست دارند، گوسفند بکشند، سپس با تلفن یا فاکس به مرکز اطلاع دهند که قربانی از جانب این عده انجام شد و آنان تقصیر کنند و از احرام بیرون بیایند. شب هنگام، گفتگو بر سر درست انجام شدن نیابت در میان آمد و اشکال کردند، ناچار پولهایی را که گرفته بودند، پس دادند. ولی توضیحهای روز عید از سوی ستاد از یك سو و مشکل رفتن به قربانگاه از سوی دیگر، موجب شد که اشکال‌کنندگان بدانند نیابت‌کنندگان همه شرایط را رعایت می‌کنند، اما دیر شده بود. برنامه طراحی شده به هم خورد و در نتیجه برخی قربانیها برای شب و یا روز یازدهم ماند. سال پیش مسألهٔ «پتو» را داشتیم که نوشتم از مسألهٔ شرق مهمتر شده بود و امسال مسألهٔ قربانی را. سپاس خدا را که بعداً مسورت علمای بعثه و برنامه‌ریزی ستاد حج به نتیجهٔ مطلوبی رسید و شاید سال آینده بتوان قربانی حاجیان ایرانی را به جای پنهان کردن در زیر خاك به مستحقان رساند.

توضیح اینکه یکی از قربانگاهها که تمام مجهز به دستگاههای برقی است و می‌تواند روزانه یکصد و ده هزار گوسفند را بکشد، بشوید، پوست بکند و برای فرستادن به سردخانه بسته‌بندی کند، در قربانگاهی به نام «معیصم» دایر است. ستاد حج نیز پذیرفته است که سال آینده بهای قربانی را از صاحبان آن بگیرد. نام آنان را در سیاهه‌های مخصوص ثبت کند، سپس نماینده‌های ستاد در قربانگاه حاضر شوند و از جانب هر حاجی قربانی کنند. چنانکه در روزنامهٔ اطلاعات (سیزدهم تیرماه) دیدم، حضرت آقای مکارم شیرازی با این پیشنهاد موافق بودند.

با حضور خود بنده نیز از جانب آقای رضایی به آیت‌الله‌زاده گلپایگانی اطمینان کامل داده شد و مقرّر گردید که خود ایشان قربانگاه را از نزدیك ببینند و مطمئن شوند که جهات شرعی رعایت خواهد شد. امید است با این تدبیر لااقل از سوی شیعیان ایران از اسراف ممانعت گردد.

ناگفته نماند که رعایت این احتیاطها لازم است و نمایندگی دسته‌جمعی را به هر کس نمی‌توان داد. چنانکه شنیدم ـ والعهدة علی‌الراوی ـ سال پیش یکی از کاروان‌دارها از جانب دویست تن برای قربانی نیابت گرفته بود ولی اندیشید که

حیوان زبان‌بسته زنده بماند، بهتر است تا کسته شود و زیر خاك برود (ان‌شاءالله دروغ است).

پیس از آنکه به بحثی دیگر بپردازم، بهتر است در حاشیهٔ مطلب اضافه کنم که اقدام ادارهٔ گمرکات سبب سد دیوارهای یخچال و فریزر که سال پیس در جده گرداگرد حاجیان ایرانی کسیده می‌سد، از میان برود. اما بازار فروش انگشتر، دمپایی و بسته همحنان گرم بود و حتی بعضی حاجیان صرفه‌جو قوطی‌های پپسی را که هنگام ناهار و سام به آنها می‌دادند برای فروش به بازار بردند، بعضی هم به ایران آوردند.

مجمع‌التقریب و انعکاس آن

از جمله کارهای سودمند که در مکهٔ معظمه انجام می‌شود، مجلسهای بحث و سخنرانی است. در دههٔ اول ماه ذوالحجه تالار بزرگی در «شارع‌الروضه»، در اختیار بعثهٔ مقام رهبری است و این مراسم در آن تالار برپاست. امسال جلسهٔ مجمع جهانی اهل‌البیت، مجمع زائران کشورهای مسلمان جدا شده از شوروی سابق، مجمع زائران افغانی، مجمع گزیدگان اهل سنت هر یک، یك نوبت و مجمع‌التقریب، دو نوبت، تشکیل شد. در این جلسه‌ها علاوه بر علمای ایران، بعض دانشمندان دیگر کشورهای اسلامی نیز حاضر می‌شدند. حداقل سودی که بر این اجتماعها مترتب است، آشنایی دانشمندان مذهبهای اسلامی است با یکدیگر و تبادل‌نظر دربارهٔ آیندهٔ جهان اسلام. چون مجمع‌التقریب دو سه سالی بیش نیست تأسیس شده است، بجاست دربارهٔ تقریب، معنی و غرض از آن و حیله‌هایی که از دیرباز به نزدیکی پیروان مذهبها با یکدیگر صورت گرفته و می‌گیرد، توضیح بیشتری داده شود.

همهٔ آشنایان به تاریخ اسلام از درگیری پیروان مذهبهای گوناگون اسلامی با یکدیگر و بخصوص درگیری شیعه و سنی در گذشتهٔ دور آگاهند و می‌دانند، این دشمنیها چه زیانهایی را به دنبال داشت.

در سه قرن اخیر کوششهایی شده و می‌شود که میان پیروان مذهبها تفاهمی پدید گردد. مهمترین مجمع در سدهٔ دوازدهم هجری، پس از برافتادن حکومت صفویان، در بغداد تشکیل شد. دربارهٔ این مجمع دو سال پیش در یکی از مجله‌ها

توضیحی دادم. این مجمع چون پشتوانهٔ مردمی نداشت و خواست حکومت بود، به جایی نرسید. در نیمهٔ دوم سدهٔ سیزدهم هجری بر اثر هجوم بعض کشورهای اروپایی به منطقه‌های مسلمان‌نشین و خسارتهایی که بر سرزمینهای اسلامی وارد شد، اندك‌اندك مقدمات آگاهی و همبستگی میان مسلمانان فراهم شد و ظهور چند تن از مسلمانان آگاه و روشن‌بین در صحنه، محیط نسبتاً مساعدی برای تفاهم آماده کرد.

کسی که در این باره کوششی فراوان کرد، به مصر و استانبول رفت و به ایران آمد و سخنرانی کرد و مقاله‌ها نوشت، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. او می‌خواست با متحد ساختن دولت عثمانی و پادشاه ایران وحدت اسلامی پدید آورد اما چنین وحدتی در آن سالها میسّر نبود، چرا که عمدهٔ مسلمانان چنانکه باید از حال هم آگاهی نداشتند و دولتها هم از این وحدت سود خود را می‌خواستند.

از پایان‌کار سید همهٔ آشنایان به تاریخ دو قرن اخیر ایران آگاهند ولی به هر حال اقدام سیدجمال موجب بیداری طبقهٔ خاصی از مسلمانان جهان شد و زمینه را برای اقدامهای بعدی آماده ساخت. پس از جنگ جهانی دوم در قاهره مجمعی به نام «دارالتقریب بین‌المذاهب الاسلامیة» تأسیس گردید که مرحوم شیخ محمدتقی قمی در پی‌ریزی این مجمع کوشش فراوان کرد. من به باطن نیت مرحوم قمی کاری ندارم و از مسلك سیاسی او خصوصاً در سالهای اخیر زندگی بی‌اطلاعم ولی می‌دانم تشکیل دارالتقریب در نزدیك شدن شیعه با دیگر مذهبهای اسلامی بی‌اثر نبود. و آنگاه دارالتقریب را تنها مرحوم قمی اداره نمی‌کرد.

گروهی از عالمان «الازهر» عضویت این مجمع را پذیرفتند و پس از آنکه اساسنامهٔ مجمع نوشته شد و موجودیت آن اعلام گردید از مسلمانان بویژه دانشمندان و نویسندگان کشورهای اسلامی، خواستند تا عضویت مجمع را بپذیرند. نگارنده در آن سالها در نجف اشرف بودم. در سال ۱۳۲۴ هجری شمسی نسخه‌ای از اطلاعیهٔ این مجمع به دستم رسید. چه کسی مرا بدان مجمع شناسانده بود؟ نمی‌دانم. نامه‌ای در پاسخ نوشتم. پس از گذشت یکی دو ماه، نامهٔ محبت‌آمیزی به امضای مرحوم محمد محمدالمدنی دبیر مجمع رسید که علت تأخیر این بود که می‌خواستیم اساسنامهٔ مجمع آماده شود و نسخه‌ای برای شما

بفرستیم.

در آن سالها مرحوم سیدشرف‌الدین، سیدمحسن امین عاملی، سیدهبة‌الدین شهرستانی و کاشف‌الغطا از شناختگان عالمان شیعه به دعوت دارالتقریب پاسخ مثبت دادند.

مرحوم قمی سفری به ایران کرد و با مرجع تقلید آن روز مرحوم آیت‌الله بروجردی ملاقات کرد و این ملاقات سبب شد میان مرحوم بروجردی و شیخ آن روز «الازهر» نامه ردوبدل شود و شیخ چون مردی سلیم‌النفس و از حقیقت مذهب شیعه و مقام علمی مرجع وقت آن آگاه بود، فتوای معروف خود را نوشت. دارالتقریب همچنان به کار خود ادامه داد، اما با پدید آمدن و شدید شدن اختلاف ایران و مصر، رابطهٔ تقریب با ایران تقریباً بریده شد، بخصوص که رژیم گذشته چنانکه می‌دانیم میانه‌ای با دین و وحدت مسلمانان نداشت.

اعضای اصلی دارالتقریب نیز یکی پس از دیگری زندگانی را بدرود گفتند و امروز از آنان گویا جز آقای شیخ عبدالعزیز عیسی، کسی زنده نیست. به‌هرحال، حاصل کار دارالتقریب آشنایی قلمی بیشتر نویسندگان کشورهای اسلامی با یکدیگر و انتشار مجلهٔ رسالة‌الاسلام بود که در آن سالها مقاله‌های سودمند و عالمانه‌ای در آن چاپ می‌شد. از این مجله شصت شماره در مدت پانزده سال منتشر گردید که همهٔ آن شماره‌ها را «مجمع‌التقریب» که دربارهٔ آن توضیح خواهم داد به صورت افست منتشر کرده است.

در اینجا باید یادآور شوم تقریب هیچگاه بی‌رقیب نبوده است، چرا که نزدیکی پیروان مذهبهای اسلامی با یکدیگر و وحدت آنان به زیان کسانی است که از پراکندگی مسلمانان سود می‌برند. در سالهای نخست که دارالتقریب برای خود جایی در کشورهای اسلامی باز می‌کرد، در مجله‌های قاهره بدان تاختند. از جمله علی طنطاوی که نمی‌دانم زنده است یا مرده و در آن سالها از نوشتن مقاله‌های سیاسی روی‌گردانده، به موضوعهای دینی می‌پرداخت، در تاریخ چهاردهم جمادی‌الثانی سال ۱۳۶۶ هجری قمری در شمارهٔ ۷۲۲ مجلهٔ هفتگی الرساله قاهره مقاله‌ای بلند منتشر کرد و ضمن آن نوشت «سنّیان، شیعه را حزبی سیاسی بیش نمی‌دانند که وقتی برای پشتیبانی شخصی که نامزد خلافت بود، تأسیس شد» و مطالبی از این قبیل.

مرحوم قمی در شمارهٔ بعد این مجله بدان پاسخ داد و من ترجمهٔ مقالهٔ طنطاوی را در جزء دوم جنایات تاریخ (ص ۳ تا ۲۰) آوردم. به آنچه تفرقه‌افکنان مصر و دیگر کشورهای عربی در نیم‌قرن اخیر نوشته بودند، اشارت کردم و در پایان نوشتم: من به آقای قمی و اعضای دارالتقریب می‌گویم این کاری که در دست گرفته‌اند بهترین و نیکوترین اقدامهای برجستهٔ قرن اخیر است، به شرطی که رخصت ندهند... رشته‌های آنان را پاره کنند.

به شهادت‌نامهٔ دارالتقریب، من نخستین کسی هستم که دست به طرف آنان دراز کردم، (جنایات تاریخ .. ص ۱۳۲۸) و آقای قمی از آن شرح اظهار امتنان کردند.

باری از بعض نقاط ایران هم نامه‌های شکایت‌آمیزی برای شیخ «الازهر» فرستاده شد که چرا شیعه را جزء مذهبهای اسلامی به شمار آورده است. مقصود این است که دلسوزان و خیراندیشان هرگاه خواسته‌اند در راه اتحاد مسلمانان گامی بردارند سودجویان مانعهایی را سرراه آنان پدید آورده‌اند.

سالی چند پس از تأسیس جمهوری اسلامی، به ابتکار رهبرعالی‌قدر انقلاب، مقرر شد مسألهٔ تفاهم میان شیعه و دیگر مذهبهای اسلامی دنبال شود. مجمعی تأسیس گردید و به احترام «دارالتقریب بین‌المذاهب الاسلامیة» «مجمع‌التقریب» نام گرفت. تنی چند از دانشمندان ایرانی و خارجی عضو مجلس اعلای این مجمع هستند. جلسهٔ عمومی این مجمع امسال در مکهٔ معظمه برپا گردید و چند تن از ایرانیان و دیگر کشورهای اسلامی و مسلمان‌نشین در آن سخنرانی کردند.

لازم به تذکر است که پس از اعلام موجودیت این مجمع در ایران و دیگر کشورها، همان گفتگوها آغاز گردید. گروهی از شیعیان می‌گفتند: مجمع می‌خواهد شیعیان از مذهب خود دست بکشند و سنی شوند و سنیان می‌گفتند: مجمع می‌خواهد مذهب شیعه را بر همهٔ مسلمانان تحمیل کند.

در ملاقاتی که سال گذشته با شیخ «الازهر» داشتم، گفت: پس از انقلاب ما به شما چشم دوخته بودیم، لکن شما گفتید همهٔ مسلمانان باید شیعه شوند و ما را مأیوس کردید.

گفتم: شیخنا چه کسی گفته است همهٔ مسلمانان باید شیعه شوند؟ گفت: مگر

معنی صدور انقلاب این نیست؟ دانستم تبلیغات دامنه‌دار سودجویان تا چه حد بیش رفته است.

در مکهٔ معظمه آقای محمدرسول جعفریان که از فاضلان حوزهٔ علمیهٔ قم هستند، دو مجلد کتاب به من نشان دادند. از ایشان خواهش کردم کتاب برای یك دو روز نزد من بماند تا آن را مطالعه کنم. پذیرفتند.

آقای جعفریان به یکی از کتابفروشیهای مدینه برای خرید کتاب رفته بود. کتابفروش چون دانست ایشان شیعه و اهل علم هستند، این دو مجلد کتاب را هدیه کرد تا به گفتهٔ او از گمراهی درآید!

نام کتاب «التقریب بین السنة و الشیعة» و دو مجلد آن حدود هشتصد صفحه است (متأسفانه رقم دقیق صفحه را یادداشت نکردم). جملهٔ «التقریب بین‌السنة» با مرکب سفید و «الشیعة» با مرکب سیاه نوشته شده است. در همان نگاه اول دانستم محتوای کتاب از مقولهٔ نوشته‌های طنطاوی و دیگران است.

گردآورنده در مقدمهٔ کتاب نوشته است: این رساله‌ای است که برای دریافت مدرك فوق‌لیسانس نوشته شده و با درجهٔ اعلی به تصویب رسیده است. چنانکه خود نوشته است برای تهیهٔ مطالب رساله به کتابخانه‌های کشور عراق، پاکستان و افغانستان رفته و برابر فهرستی که در پایان کتاب است، به بیش از سیصد مأخذ مراجعه کرده و این برای بعض دانشجویان ما درسی است، چه آنان از رفتن به کتابخانه‌های داخل تهران مانند کتابخانهٔ مجلس و ملی هم مضایقت دارند و معمولاً به بیش از شش هفت مأخذ مراجعه نمی‌کنند. تاریخ چاپ کتاب ۱۴۱۲ هجری قمری است اما به نظر می‌رسد محتوای آن در سالهای ۱۳۶۶ هجری و سالی پس از آن فراهم شده باشد.

حقیقت این است که کشته شدن صدها تن زائر بیت‌الله در حرم أمن خدا و اهانت به خانوادهٔ گروهی مسلمان که برای ادای فریضه حج آمده بودند، گناهی نبود که از دیدهٔ مسلمانان جهان پنهان ماند. و چنانکه دیدیم، مردم بسیاری از کشورهای مسلمان‌نشین آن هجوم را سرزنش کردند. به نظر می‌رسد این رساله و شاید رساله‌های دیگری که ما ندیده‌ایم تهیه شده است که شیعیان را بی‌اعتنا به مبانی اسلام بشناسانند تا آزار آنان گناهی بزرگ به حساب نیاید.

روش استدلالها در سراسر کتاب نشان می‌دهد، فراهم آورنده از آغاز،

قصدش جدل است نه روشن شدن حقیقت.

احمد کسروی را عالمی شیعی خواندن، از معلم دانشکده‌ای به آیت‌الله‌العظمی تعبیر کردن، به نویسندهٔ کتاب فصل‌الخطاب نسبت مجوسی دادن، و هر احتمال یا رأی شخص را معتقد عموم شیعه دانستن، کم‌اطلاعی یا غرض‌ورزی نویسنده را می‌رساند. بدین‌رو می‌توان گفت جنبهٔ تبلیغاتی کتاب بسیار بیشتر از تحقیقی بودن آن است.

محتوای هر دو مجلد حمله به دارالتقریب است و اینکه تقریب باید میان مذهبهای اسلامی باشد، درحالی که شیعیان مسلمان نیستند و اسلام را سپر عقیدت شرك آمیز خود کرده‌اند.

حال که مجمع‌التقریب تأسیس شده باید منتظر بود از اینگونه کتابها فراوان منتشر شود. گذشته از عربستان سعودی، پاکستان برای نوشتن و پخش چنین کتابها سرزمین مساعدی است. چنانکه ده سال پیش دو مجلد کتاب به نامهای الشیعة و القرآن و الشیعة و اهل‌البیت به قلم احسان الهی ظهیر منتشر شد که محتوای آن مانند همین کتاب است.

حال مجمع باید بکوشد شیعه را نه چنانکه رفتار بعض ما نشان می‌دهد، بلکه چنانکه امامان ما علیهم‌السلام توصیف کرده‌اند، به دیگر مذهبهای اسلامی بشناساند.

اما به نظر بنده، نخست باید اختلاف خود را با عالمان سعودی و «رابطة‌العالم الاسلامی» در میان بگذارد و حل و فصل کند. چرا که همهٔ این نویسندگان به نوعی با «رابطة» پیوند دارند. ممکن است تنی چند از آنان به ما به دیدهٔ لجاجت و یا دشمنی بنگرند، اما بسیاری از ایشان شیعه را درست نمی‌شناسند، با عالمان ننشسته و گفتگو نکرده‌اند. از کتابهای فقه ما که در دو قرن اخیر نوشته شده بی‌اطلاعند. رفتار بعض همشهریان هم در مسجد پیغمبر و مسجدالحرام هر چند ناشی از اخلاص بسیار است اما از اندك درایت عاری است و همین موجب می‌شود که باورهای نادرست آنان دربارهٔ ما قوت بگیرد.

هنگامی که از جده به مدینه می‌رفتیم، رانندهٔ ما که برادری بسیار مؤمن بود، گفت: سه چیز مردم سعودی خوب است: نماز اول وقت، حجاب زنان و رانندگی درست رانندگان، اما چه فایده که اینان در آخرت به عذاب الهی گرفتارند. و قطعاً

تنها این برادر راننده تنها کسی نیست که دربارهٔ سعودیان چنین اعتقادی دارد. خوب در این صورت چرا ما باید متوقع باشیم عوام آنان دربارهٔ ما چنین نیندیشند؟

این بنده سال بیش در مقاله‌ای با عنوان «در سرزمین وحی[2]» یادآور شدم که حوزه باید در مکهٔ معظمه و مدینهٔ طیبه دو دفتر مجهز به کتابخانه تأسیس کند. عالمی آشنا به کلام مذهبهای اسلامی و مطلع از فقه مقارن سرپرستی آن دفتر را عهده‌دار شود. با دانشمندان عربستان سعودی مرتبط شود و به دفتر خود دعوتشان کند و خود نزد آنان برود، به بحث بپردازد تا اندك‌اندك این گرد ناآشنایی را که عمداً بر رخ مذهب شیعه افشانده‌اند، بزداید. در آن مقاله متذکر شدم که آنان با ما دشمنی ذاتی ندارند، مخالفتهایشان بیشتر معلول دو چیز است:

یکی، فکر محدود و کم‌دامنه‌ای که عموماً مسلمانان آن سوی رود فرات دارند، و جز به ظاهر آیات و روایات نمی‌اندیشند، از عرفان و معنویات و در نتیجه از شناختن مسأله‌ای به نام ولایت و متفرعات آن عاجزند.

دوم، از شیعه همان را می‌شناسند که کسانی مانند ابن‌تیمیه و ابن‌قیم معرفی کرده‌اند و آنها هم اسماعیلیان عصر خود را نمونهٔ کامل شیعه پنداشته‌اند. این دو مشکل را با تدبیرهای بخردانه و گذشت زمان می‌توان گشود.

جلسهٔ «مجمع‌التقریب» که به مدت دو روز در مکهٔ معظمه برپا گردید، خالی از فایدت نبود اما می‌توانست سود بیشتری داشته باشد. گروهی از دانشمندان کشورهای اسلامی و غیر اسلامی در آنجا فراهم آمدند، تنی چند از عالمان مقاله‌های ارزنده‌ای خواندند، و مهمتر از آن بحثهای کمیسیون عصر بود. اما چون این مقاله‌ها جز به زبانی که خوانده شد و به دو زبان دیگر باید ترجمه شود، هر مقاله یك ساعت وقت می‌گرفت درحالی که گوینده بیش از ربع ساعت سخن نگفته بود. در این مجلسها گوینده باید بیست دقیقه سخن گوید و چهل دقیقه یا بیشتر دربارهٔ گفتگوی او بحث کنند. بدین جهت، خواندن مقاله و ترجمهٔ آن باید همزمان باشد، اما آن سالن چنین وسیله‌ای نداشت. نتیجه آنکه مجلس بحث به مجلس خطابه همانند بود.

آنچه برای «مجمع‌التقریب» مهم می‌نماید، شرکت عالمان سعودی است. چه

۲. کیهان فرهنگی، سال ۸، مهر و آبان ۱۳۷۰، ص ۱۸ و ۷۰ و کتاب حاضر.

اگر مسألهٔ شیعه در این کشور گشوده شد، در دیگر کشورهای عربی نیز حل شده است. اما از آنان کسی را دعوت نکرده بودند یا اگر دعوت کرده بودند حاضر نشدند، نمی‌دانم، نتیجه اینکه می‌توان گفت:

«نشستیم و گفتیم و برخاستیم.»

کیهان فرهنگی، ۱۳۷۱

نشر قطره

نشر قطره